

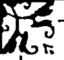
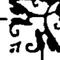
АНТИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА



Э. ЦЕЛЛЕР

ОЧЕРК ИСТОРИИ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ



серия

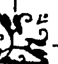
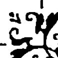
АНТИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА



ИССЛЕДОВАНИЯ



Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
1996



ЭДУАРД ЦЕЛЛЕР



ОЧЕРК ИСТОРИИ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

(перевод с девятого немецкого издания под редакцией Ф. Лорцинга)

перевел С. Л. Франк



Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
1996

ББК Целлер (Герм.)
Целлер 95

Основатель и руководитель серии:
Абышко О. Л.

В книге известного немецкого ученого и философа Э. Целлера, основателя европейской истории философии как науки, рассматривается история античной философии от эпохи тео- и космологических поэм до заката неоплатонизма в VI в. н.э. «Очерк...» более 20 раз издавался в Германии, переведен на все европейские языки, трижды издавался в дореволюционной России. Текст настоящего издания предваряет статья о жизни и творчестве Целлера, книга дополнена обширными комментариями, в которых излагается современная точка зрения на ряд тезисов, выдвинутых Э. Целлером. Для самого широкого круга читателей.

ISBN 5-85233-003-22

ЭДУАРД ЦЕЛЛЕР: ФИЛОСОФ, УЧИТЕЛЬ, ИСТОРИК

Тот, кто обладает опытом написания учебников, знает, насколько велика ответственность, которую испытывает автор во время создания подобного рода литературы. В наименьшей степени это — самовыражение, ибо учебник является вполне прагматическим сочинением, цель которого — истолковать, прояснить, сообщить необходимую для образования информацию. Очень легко подменить предмет изложения самим собой, своим восприятием этого предмета, своими более или менее досужими соображениями по его поводу. Однако сколь бы интересны ни были результаты подобной подмены, они имеют очень поверхностное отношение к искомой цели. Умение совмещать материал — во всей его возможной полноте и глубине — с восприятием того, кто до настоящего момента обращался к нему лишь случайным образом, требует помимо знания и ответственности особого таланта, который не назовешь иначе, чем просветительским. Именно поэтому в мире создается много учебной литературы, но так мало учебников приобретают сколь либо значимый вес в истории культуры. Подавляющее большинство из них бесследно исчезают на самых дальних полках библиотек.

Тем более велика удача, когда доводится взять в руки учебник, которому суждено пережить своего создателя и первые поколения учившихся по нему людей. Именно с такой книгой и знакомитесь Вы, уважаемый читатель. Созданная в 1882—83 годах как пособие к лекциям по античной философии, читавшимся Эдуардом Целлером в Берлинском университете и, одновременно, как краткая обработка его же фундаментального, объемного труда: «Греческая философия в историческом развитии», эта книга при жизни автора выдержала 8 изданий (в 1928 г. вышло уже 13-е издание!). Она была переведена на многие европейские языки, в том числе — трижды — на русский. По ней учились даже не тысячи, а десятки тысяч будущих специалистов в истории, философии, классической филологии. Конечно, более чем за столетие, прошедшее со времени его создания, этот учебник устарел и во многих исторических суждениях, и в философских оценках. Однако превращать его в предмет историко-архивного интереса еще рано.

Во-первых, отечественная культура испытывает настоящий голод по отношению к историко-философской учебной литературе. Те пособия на русском языке, которые выходили в последние 7—8 десятилетий, обладают собственными достоинствами, однако всем им

присущ общий, «родовой» грех. Они полемичны, ибо ставят своей целью обосновать вполне определенное мировоззрение, показать его своеобразные предпосылки в самых древних эпохах. Соответственно, в истории философии обнаруживается не только то, чего там не было и в помине (типа «партийности», «материализма-идеализма» и т. д.), но и выделяются «наши» и «не-наши» философские идеи (а иногда — и персоналии). Отдавая дань знаниям и умению авторов этих учебников и вовсе не отрицая возможности субъективных и исторических склонностей у самого «объективного» писателя, приходится признать, что они учили не тому, **что было** в прошлом, а тому, как к нему **относиться**. Несомненно, любой автор, поскольку он — дитя собственного времени, смешивает информацию и отношение к ней: точнее, он уже относится к информации каким-то определенным образом, и оставить за скобками свою эпоху не может. Но одно дело — условия, за рамки которых не вышел еще ни один из исследователей, другое же — сознательная подмена предмета идеологическим отношением. Лишь в течение последнего десятилетия начали появляться попытки неидеологизированного подхода к истории античной философии. Однако для создания настоящего учебника необходима огромная предварительная работа. Напомним, что Целлер написал свой «Очерк» лишь после третьего издания его фундаментальной «Истории», когда исследовательская и преподавательская деятельность выявили необходимый минимум позитивного материала для тех, кто будет учиться по этой книге. Вероятно, подобную предварительную работу могла бы заменить устойчивая и длительная научная традиция, однако в России после 1917 г. она так и не сформировалась. Поэтому для отечественного читателя ознакомление с «Очерком» Целлера будет по крайней мере небесполезно.

Во-вторых, Целлер — не «один из» историков античной культуры. Без всяких натяжек его можно назвать отцом современной европейской истории философии. Уже дважды упомянутый труд «Греческая философия в ее историческом развитии», впервые вышедший в Тюбингене в 1844—52 гг. (3 тома в 6 книгах), — не только первоначальная попытка позитивно-научно осмыслить античную философскую культуру, но и фундамент для всех последующих подобных попыток. Впервые именно Целлер скрупулезно изучил, сопоставил, истолковал практически все имевшиеся в то время источники и утвердил источниковедение в качестве необходимой предпосылки историко-философского анализа. Именно Целлер удержался от вполне естественного соблазна в «после-гегелевской» Германии рассмотреть историю античности, исходя из одной или нескольких «ведущих идей». Он придерживался «объективистской» позиции и куда более скептически, чем Гегель, относился к возможности историософского осмысления судеб европейской мысли. Он показал, что любые историко-философские построения по поводу античности должны не

забывать об известном моменте гипотетичности, который присутствует в них «по определению». Наши представления о прошлом невероятно сужаются, если мы остаемся в рамках школьных положений, сформировавшихся во времена Высокой Схоластики, и лишь ненамного расширенных Возрождением. О прошлом нельзя думать, что оно известно только потому, что относится к минувшему. Наоборот, прошлое не менее проблематично, чем будущее; узнать свои истоки бывает куда сложнее, чем предугадать грядущее. Для исследователя истории необходимо увидеть собственный предмет сквозь толщу полубессознательных наслоений, привнесенных нынешними культурными реалиями; ему необходимо избавиться от множества предрассудков и стереотипов (своего рода «идолов»), мешающих заметить в прошлом прошлое, а не собственное отражение. Целлер и занимался скучной, внешне не вызывающей энтузиазма обработкой многочисленных разноречивых свидетельств, заслужив этим славу ученого усердного, позитивистского склада, а на самом деле открыв новые горизонты не только для исторических дисциплин, но и для философии. Разрушая своим источниковедческим усердием воззрения, подобные «Философии истории» Гегеля, он выступал против априоризма в мышлении, против возможности априорного конструирования сущего. Таким образом, обращаясь к «Очерку», мы имеем дело не только с сугубо учебным или позитивно-историческим произведением, но и со свидетельством о решительном повороте настроений европейского сословия любомудров середины XIX столетия — о том повороте, последствия которого философия переживает вплоть до наших дней.

* * *

Эдуард Целлер родился в 1814 г. в вюртембергском местечке Клейнботвар. Как мыслитель он формировался в атмосфере споров вокруг наследия Гегеля, уже в молодости участвуя в дискуссиях о происхождении и ранней истории христианства. 26-летним Целлер становится приват-доцентом Тюбингенского богословского факультета и с первых же лет своей научной деятельности заявляет о себе как яркий и самостоятельный исследователь. Его труд об апостольской истории порой называют лучшим из всех трудов «тюбингенцев». В течение нескольких лет издавая известный «Теологический ежегодник» и исполняя функции редактора, он приобрел вкус к работе с научными текстами.

Несмотря на яркое начало, Целлер быстро отошел от теологических изысканий, и связано это было с постепенной переменой его взглядов. Еще в Тюбингене занимаясь Платоном, он обращался к историко-философскому наследию античности: именно этот, исторический, интерес стал в случае Целлера одной из причин разрыва с авторитетом Гегеля. Прошлое чалось в схемы знаменитых гегелевских «Лекций»; слиш ственного и значимого они

оставляли «за бортом». Постепенно Целлер приходит к мысли о необходимости переосмысления исходных моментов философствования. В 50-х годах он пишет трактат «О смысле и задаче теории познания», в котором обосновывает свой решительный поворот к Канту (и это за десятилетие до Либмана, провозгласившего тезис: «Назад к Канту!»). Осторожное здравомыслие кенигсбергского мудреца представляется ему более фундаментальной почвой, чем энергичный напор гегелевской мысли. Однако не стоит зачислять Целлера в число непосредственных предшественников неокантианства, ибо и Кант по мнению нашего автора должен быть исправлен. И, прежде всего, в вопросе о познаваемости «вещи в себе». Целлер, похоже, желал совместить убеждение Канта в том, что материал нашего знания не преддан нам, и что его невозможно дедуцировать из чистой архитектуры разума, с идеями «Феноменологии духа», где знаемость «вещи в себе» демонстрируется как очевидность познавательного процесса. Целлер считает, что познаваемость «вещей вне нас» основана на неком базисном, до-рефлексивном «умозаключении», обосновывающем наше сознание, а потому, очевидно, не обосновываемом последним. Это «умозаключение» не дает нам «вещи в себе» как что-то полностью раскрытое, явное, подобно категориальному строю разума, однако процесс познания позволяет «в известной мере определить и самые эти вещи». Спустя три десятилетия Целлер продолжил ту же самую мысль в работе «Об основаниях нашей веры в реальность внешнего мира», однако для восьмидесятых годов прошлого столетия она не стала откровением, ибо в это время уже плодились неокантианские школы и вопрос о «вещи в себе» превращался в академический. Тем не менее именно «О смысле и задачах теории познания» было провозвестником грядущей революции в философии Германии.

Поскольку «вещь в себе» не есть нечто данное нам непосредственно, мы можем исследовать источник нашего опыта лишь рассматривая познавательный процесс. Сам по себе он так же является абстракцией. Поэтому Целлер обращается к прошлому, к истории науки, где мы обладаем феноменологией познавательных форм, причем в их живых, непосредственных связях. Высший вид научных знаний — философия, следовательно, в историческом ее рассмотрении мы сталкиваемся с искомым предметом.

Нынешнее увлечение историей, оборачивающееся порой отождествлением философии и опыта историко-философской интерпретации, генетически связано с критикой априоризма Гегеля и обращением к Канту. В нашем столетии это стало «общим местом», но для прошлого столетия убеждение в том, что изучение истории является, одновременно, философствованием, причем позволяет ответить на самые «интимные» для новоевропейской мысли вопросы гносеологии, было внове. Помноженное на настоящий ажиотаж вокруг антиковедения, характерный для Германии второй половины XIX столетия, оно прев-

ратило жизненный путь Целлера в триумфальное шествие по кафедрам ведущих университетов. После Тюбингена он преподавал в Берне, Марбурге, Гейдельберге, пока в 1872 г. не стал профессором престижнейшего Берлинского университета.

К этому времени интерес Целлера уже определился (как и его философская позиция — «здравый реализм»). История философии, преимущественно античной и немецкой, занимают его более всего и являются предметом большинства его книг и статей, вышедших в последние четыре десятилетия жизни. Помимо многократно переизданной «Греческой философии...», «Истории немецкой философии...», публикуемого ниже «Очерка...», упомянем еще одну любопытную и, наверное, наиболее идеологизированную работу — «Фридрих Великий как философ» (Берлин, 1886). Она была написана вполне в духе десятилетий подъема национального самосознания немецкого народа, последовавших за объединением Германии. Уже при жизни Целлера издавались сборники, посвященные юбилеям его жизни и научной деятельности, и скончался он в 1908 г. (в Штутгарте), будучи и наиболее почитаемым историком античности, и создателем первой в Европе подлинной школы антиковедения, и, одновременно, объектом критики со стороны других антиковедческих школ (Гомперц, Виндельбанд) — саму возможность для появления которых создала его упорная многолетняя деятельность.

* * *

В сущности книга, которую Вы, читатель, держите в руках, скажет о себе лучше, чем любая вступительная статья. Поэтому, отметив и ее достоинства, и достоинства ее автора, завершим наши заметки необходимой информацией.

Дабы приблизить книгу (и читателя) к нынешнему состоянию антиковедения, мы дополнили ее «Примечаниями» и «Комментариями», в которых — насколько это было в наших силах — стремились восполнить вполне объяснимые с современной точки зрения пробелы в изложении Целлером исторического материала и дать альтернативные точки зрения по поводу ряда его оценок. Поскольку же исходный для издания текст уже нагружен примечаниями автора, его редактора (Ф. Лорцинга), а также переводчика (С. Л. Франка — дополнившего в отдельных местах «Очерки» извлечениями из «Греческой философии в ее историческом развитии»), мы обозначили наши примечания при помощи звездочек, поместив их в конце книги. Наконец, дабы сделать это издание еще более полезным для изучающих античную философию, мы дополнили его списком основных имеющихся в русских переводах текстов древнегреческих мыслителей.

кандидат философских наук,
доцент кафедры истории философии СПбГУ Р. В. Светлов

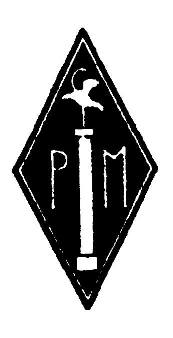
Эдуардъ Целлеръ.

ОЧЕРКЪ ИСТОРІИ греческой философіи.

Съ девятаго нѣмецкаго изданія, редактированнаго Ф. Лорцингомъ,

ПЕРЕВЕЛЪ

С. Л. Франкъ.



МОСКВА — 1912.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ

Давно уже я имел намерение написать, вслед за моим большим трудом о греческой философии, краткую обработку того же предмета; и многие лица побуждали меня осуществить это намерение. Но лишь после того, как было закончено третье издание указанного большого труда, я нашел досуг для этой работы. Такие изложения должны пользоваться различными приемами, смотря по тому, какую цель они себе ставят. Цель моего учебника состояла прежде всего в намерении дать учащимся пособие к университетским лекциям, которое облегчало бы им подготовку к последним и освобождало бы их от траты времени на записывание лекций, но которое вместе с тем не стесняло бы преподавателя и не предвосхищало подробностей его изложения. Поэтому я поставил себе задачу дать читателям такое представление о содержании философских систем и ходе их исторического развития, в котором заключались бы все существенные черты и которое давало бы также наиболее важные литературные указания и ссылки на источники. В последнем отношении я ограничился лишь самым необходимым; в историческом же изложении я, по большей части, лишь кратко намечал те пункты, которые могут служить исходной точкой частью для общих исторических размышлений, частью для более специальных исследований и пояснений, или которые казались мне необходимыми как дополнения моего прежнего труда; подробное добавление такого рода содержат третий и четвертый параграфы. Мой очерк предназначен прежде всего для начинающих, каковыми обычно бывает значительное большинство слушателей; начинающих же скорее запутывают, чем облегчают им дело, когда им сообщают бóльшее количество исторического материала, чем то, которым они могут овладеть из лекций, или когда их забрасывают названиями книг и исследований, из которых им приходится самим ознакомиться лишь с самой малой долей. С другой стороны, кто желает более подробно изучить историю философии или отдельные ее части, тот вообще не должен ограничиваться учебниками, а должен сосредоточиться на самих источниках или более обширных их обработках. При этом я отнюдь не отрицаю, что и учебники, написанные не по плану предлагаемого мною, могут быть вполне правомерными, — что, напр., основательная библиография, снабженная необходимыми указаниями о содержании и ценности книг, или хрестоматия, обработанная по образцу книги Preller'а, только с более строгим подбором материала, были бы весь-

ма полезными пособиями для преподавания; и точно так же я совсем не буду протестовать, если предлагаемая работа найдет себе читателей за пределами того круга, для которого она непосредственно предназначена. Но я держусь мнения, что всякое научное изложение должно исходить из строго ограниченного определения цели, что изложению не может быть полезно, когда автор, помимо своей основной цели, постоянно имеет в виду и посторонние задачи.

Автор

Берлин, 1883 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ДЕВЯТОМУ НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ

Когда в начале прошлого года я, по желанию престарелого автора, который при болезненном состоянии своих глаз должен был воздерживаться от чтения и письма, предпринял обработку нового издания его «Очерка», я вполне сознавал исключительные трудности этой задачи. Так как последние издания содержали лишь немногие изменения и дополнения (а восьмое издание было простой перепечаткой, без изменений, 7-го издания), то ощущалась настоятельная потребность подвергнуть книгу тщательному просмотру. С другой стороны, пиетет к автору, который в своем большом труде о «Философии греков» создал κτῆμα ἐς ἀεί (образцовый канон, букв. «достояние вечности». *Прим. Р. В. Светлова*), требовал, чтобы общий распорядок, а также существо изложения отдельных систем остались неприкосновенными, и чтобы даже чисто словесные изменения были сведены к минимуму. Эта обязанность была скорее усилена, чем уменьшена тем, что почтенный ученый скончался до завершения этой новой обработки (19 мая 1908 года).

Таким образом, текст книги, в общем и целом, появляется в форме, которую ему придал в последний раз сам автор. Лишь в сравнительно немногих местах он был с любовной осторожностью дополнен или изменен, чаще всего в хронологических указаниях и в сводке источников и новых пособий (§§ 3 и 4). В остальном необходимые дополнения и исправления перенесены в примечения. При этом во всех случаях, где мне казалось необходимым высказать точку зрения, уклоняющуюся от мнения Целлера, я отчетливо отделил новое от старого прямыми скобками [ ]. Само собой разумеется, что такие замечания, в согласии с целями учебника, изложенными в предисловии к первому изданию, включены лишь там, где новейшие исследования бесспорно исправляют какое-либо мнение автора или опровергают, или, по крайней мере, подвергают сомнению его воззрение. Вновь присоединены также отдельные существенные ссылки на источники и значительное число указаний на новейшую литературу; но я полагаю, что и в этом отношении я не переступил пределов, намечаемых характером книги.

Ясная, законченная и вполне соответствующая предмету манера письма Целлера оставлена в целом без изменения. Лишь в немногих местах я устранил мелкие шероховатости и заменил устарелые обороты и словообразования более употребительными. — Греческие соб-

ственные имена, которые доселе латинизировались, хотя и не вполне последовательно, помещены теперь в своей первоначальной форме. — Указатель имен — независимо от его увеличения, которое явилось результатом изменений и расширений текста, значительно обогатился также благодаря новому тщательному просмотру.

Пусть эта новая обработка содействует тому, чтобы этот труд, который доселе так превосходно оправдал себя, удержался на высоте, на которую его с самого начала поставил автор, и пусть она приобретет ему новых друзей в кругах, для которых он преимущественно предназначен.

Ф. Лорцинг

Вильмерсдорф под Берлином, 2 ноября 1908 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Стр.

II. Эпикурейская философия

III. Скепсис

Второй отдел. Эклектизм, возобновленный скептицизм, предшественники неоплатонизма

I. Эклектизм

II. Младшие скептики

III. Предшественники неоплатонизма

1. Чисто греческие формы

2. Иудейско-греческая философия

Третий отдел. Неоплатонизм

Введение

А. Методология и литература

§ 1. История философии

Задача философии — исследовать последние основания познания и бытия и постигнуть все реальное в его связи с этими основаниями. Попытки разрешения этой задачи образуют предмет, на который направлена история философии. Но они образуют предмет истории философии, лишь поскольку они соединяются в более крупные комплексы, в связные ряды развития. История философии должна показать, какие внешние причины привели человеческий дух к философским исследованиям, в какой форме люди впервые осознали задачи этих исследований и как принялись за их разрешение, как мышление с течением времени овладевало все более широкими областями, прибегало к все более новым постановкам вопросов и ответам на них, и как из многообразного повторения этого процесса проистекли все философские теории и системы, которые известны нам с большей или меньшей полнотой. Словом, она должна изобразить развитие философского мышления, начиная с его первых зачатков, в его исторической связи, со всей полнотой, которую допускает состояние наших источников.

Так как при этом дело идет о познании исторических фактов, и так как факты, которых мы сами не наблюдали, могут быть нам известны только из памятников прошлого, то история философии, подобно всякой другой истории, должна начинать с собирания прямых и косвенных источников, с проверки их происхождения и их достоверности, с установления фактов на основании источников. Но даже эта задача не может быть всецело разрешена, если не принять во внимание всю историческую связь, через которую только и может быть точнее определено и сполна удостоверено все единичное; и тем более понимание сложного исторического процесса возможно, лишь если мы будем не просто собирать отдельные факты в их отношениях одновременности и последовательности, но вместе с тем постигать и их причинную связь, — если мы будем объяснять каждое явление из его причин и условий и вскрывать его влияния на одновременные с ним и следующие за ним явления. Гипотезы и системы, с которыми имеет дело история философии, суть непосредственно создания отдельных лично-

стей, и, в качестве таковых, они должны быть объяснены отчасти из опыта, который явился поводом к их построению, отчасти из образа мыслей и характера их авторов, из убеждений, интересов и стремлений, под влиянием которых они были установлены. Но если бы даже наши источники давали нам возможность осуществить это биографическое и психологическое объяснение гораздо полнее, чем мы фактически можем это сделать, этого все же было бы недостаточно; ибо они открывали бы нам только ближайшие причины исторических явлений, оставляя, напротив, без внимания их более отдаленные причины и более широкую взаимозависимость.

Воззрения отдельных лиц — хотя и не у всех в одинаковой мере — все же зависят всегда от представлений, стремлений и чувств тех кругов, в которых питается их дух и под влиянием которых он развивается; и точно так же историческое влияние этих воззрений обусловлено тем, что они соответствуют потребностям своего времени и встречают признание своей эпохи. С другой стороны, эти воззрения не ограничиваются только их авторами; они распространяются и сохраняются в школах и посредством письма, из них образуется научная традиция; позднейшие мыслители учатся у более ранних, находят в их изучении повод к дополнению, дальнейшему развитию и исправлению их выводов, к постановке новых вопросов, к отысканию новых ответов и методов. Таким образом, философские системы, как бы своеобразны и самостоятельны они ни были, представляются все же всегда звеньями более широкого исторического течения; их можно сполна постигнуть лишь в связи с ним; их историческое влияние обусловливается — затрудняется или поощряется — этой связью и направляется ею по тому или иному пути; и чем далее мы прослеживаем это отношение, тем более все единичное сливается в общий комплекс исторического развития, и возникает задача не только постигнуть это целое из отдельных, обусловливающих его моментов, но точно так же объяснить эти моменты из их взаимной связи, т. е. вывести единичное из целого. Это, конечно, не может быть осуществлено посредством априорного построения исторических процессов из понятия той жизненной области, историю которой мы исследуем, или из идеи той цели, которая должна быть осуществлена этой историей. Напротив, чисто историческим путем, опираясь на источники, необходимо исследовать условия, под влиянием которых совершался исторический процесс, причины, по которым он возник, сцепление единичных фактов, которое получилось в его итоге. — Эти причины и условия, поскольку дело идет об истории философии, могут быть сведены к трем основным классам: к общему культурному состоянию каждой эпохи и каждого народа, к влиянию прежних систем на позднейшие и к индивидуальному своеобразию отдельных философов. Если ограничиться при объяснении философских теорий только последним классом условий, то получается тот биографический и психологический прагматизм, о

котором мы говорили выше. Если исходить из соображения, что философия не есть изолированная область, а образует лишь одно из звеньев в общей жизни народов и человечества, — что в своем происхождении, дальнейшем развитии и общем характере она обусловлена религиозным и политическим состоянием, уровнем общей духовной культуры, развитием остальных наук, — то мы придем к попытке постигнуть ее из этих ее общих культурно-исторических условий. Если придавать решающее значение непрерывности научной традиции, внутренней связи и историческому взаимодействию философских школ и систем, то история философии представится замкнутым в себе процессом, с внутренней закономерностью движущимся вперед от определенной исходной точки; и наше понимание этого процесса будет зависеть от того, насколько полно нам удастся открыть в каждом позднейшем явлении логическое следствие предшествовавшего, и, следовательно, в целом — как это пытался сделать Гегель — открыть развитие, совершающееся с диалектической необходимостью. Но если этот момент и приобретает тем бо́льшее значение, чем более самостоятельной философия становится в своей области, то все же направление и характер философского мышления всегда обусловлены также остальными факторами. Только эти факторы в отношении своего влияния и значения не всегда распределены одинаково; напротив, временами сказывается с бо́льшей силой то творческое вмешательство выдающихся личностей, то зависимость позднейших систем от предшествовавших, то развитие общих культурных условий. Историк должен исследовать, какую роль в созидании исторических результатов следует приписать каждому из этих элементов в каждом данном случае, и на основе такого исследования он должен нарисовать картину сторического процесса и взаимозависимости явлений, из которых оследний образуется.

§ 2. Греческая философия

Вопрос о причинах, которыми определяется мир и человеческая жизнь, занимал человеческий ум уже с самых ранних эпох и в самых различных местах. Но этот вопрос вызывался первоначально не столько влечением к познанию, сколько чувством зависимости от высших сил и желанием обеспечить себе их благоволение; и путь, на котором искался ответ на этот вопрос, был не путем научного исследования, а путем мифологической поэзии. Лишь у немногих народов из этой поэзии с течением времени возникли теологические и космологические умозрения, пытавшиеся достигнуть более широкой картины возникновения и устройства мира; но пока эти умозрения еще исходят из мифологического предания и удовлетворяются развитием и преобразованием мифических воззрений, их можно

признать только предшественниками философии, а не философскими теориями как таковыми. Философия начинается лишь там, где ощущается и удовлетворяется потребность объяснять явления из естественных причин. Эта потребность могла возникнуть самостоятельно в различных местах, когда даны были предварительные условия для нее; и действительно, мы встречаем у индусов и китайцев системы учений, которые достаточно удаляются от теологических представлений этих народов, чтобы иметь право называться их «философией». Но сильнее и с более длительным успехом, чем у обоих названных народов, идея рационального познания вещей проявилась у эллинов, и только от них одних идет непрерывная научная традиция вплоть до нас. Основатели греческой философии суть вместе с тем родоначальники нашей философии; знакомство с ними имеет поэтому для нас не только исторический, но и весьма существенный практический научный интерес; но и исторический интерес греческой философии настолько же превышает интерес всего, что дают остальные науки о древнем мире, насколько сама греческая философия своим духовным содержанием, своей научной завершенностью, своим богатым и последовательным развитием превосходит остальные стороны античной жизни.

§ 3. Источники. История философии у древних

Среди источников, которым мы обязаны нашим знанием древней философии, первое место, в качестве непосредственных источников, занимают сохранившиеся сочинения философов и отрывки из их утраченных произведений, поскольку они подлинны. Поскольку можно определить происхождение и время составления неподлинных произведений, ими можно пользоваться как аутентичными свидетельствами о точке зрения и взглядах кругов, в которых они возникли. К косвенным источникам принадлежат, кроме самостоятельных исторических работ о личности, жизни и учениях философов, также все труды, в которых они попутно упоминаются. Среди последних наиболее богатый материал дают, во-первых, компиляции, которые сохранили для нас отрывки из более древних писателей, как, напр., работы Афинея, Геллия и Элиана,* προπαρασκευὴ εὐαγγελικὴ («Подготовление к Евангелию») Евсевия (около 330 г. по Р. Х.), четыре книги ἐκλογῶν ἀποφθεγμάτων ὑποθηκῶν («Изборник изречений и наставлений») Иоанна Стобея (между 450 и 550 г. по Р. Х.), которые, поскольку они сохранились, разделяются в наших рукописях на «эклоги» и «Florilegium»[1],** и «Библиотека» Фотия (ум.

---

[1] Изданы Meinecke в 4 томах (1855—1864); новое критическое издание Wachsmuth'a (т. 1 и 2, содержащие «эклоги») и O. Hense (т. 3, содержащий первую половину «Florilegium'a»; т. 4 еще не вышел). Берлин, 1884. 1886. 1894.

91 г.);* во-вторых же, такие научные работы, авторы которых для боснования своих собственных мнений подробнее останавливаются на зглядах своих предшественников; этим приемом впервые, насколько нам известно, широко пользовался Платон, и еще гораздо более обстоятельно — Аристотель, позднее же ряд писателей, как Филодем, Цицерон, Сенека, Плутарх, Гален, Секст Эмпирик, Нумений, Порфирий, Ямвлих, Прокл, Филон Александрийский и христианские учителя церкви, напр. Юстин, Ириней, Климент, Ориген, Ипполит, Тертуллиан, Августин, Феодорит и др.**

Критическое обозрение учения своих предшественников, которое дал Аристотель в первой книге своей «Метафизики», послужило толчком к самостоятельной обработке истории философии, которую представил Феофраст в 18 книгах своих «Учений физиков» (φυσικαὶ δόξαι, называемых также «историей физики», φυσικὴ ἱστορία) и в многочисленных монографиях; тогда как Евдем исследовал историю арифметики, геометрии, астрономии и, быть может, также историю теологических идей. На «историю физики» Феофраста опираются, как показал Дильс (Diels, Doxographi Graeci, 1879), обзоры учений различных философов, которые дал Клитомах (около 120 г. до Р. Х.) в связи с написанной Карнеадом критикой философских систем и которые, по-видимому, составляли главный источник для позднейших скептиков; на то же сочинение Феофраста опирается и обработка «Placita» («Мнений философов»), которая была составлена неизвестным автором, быть может, Посидонием, в первой половине I века до Р. Х. и которою пользовались уже Цицерон и Варрон. Извлечение из этой книги в значительной мере сохранилось для нас в Псевдо-Плутарховых «Placita philosophorum» («Мнениях философов»), в эклогах Стобея (см. выше) и в Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική (IV, 5 и сл.) Феодорита (ум. 457).*** Автором этого извлечения Феодорит признает Аэция;[1] время его составления, по-видимому, приходится на первую треть 2-го века по Р. Х., время составления Плутарховых «Placita» — на середину того же века. Из сокращения Феофрастовых δόξαι **** черпал, по-видимому, около 150 г. по Р. Х., автор Псевдо-Плутарховых στρωματεῖς ***** (отрывки из которых у Euseb. pr. ev. I, 8) и из подобных же извлечений черпали два доксографа,****** использованные Ипполитом (αἱρέσεων ἔλεγχο, («Опровержение ересей»), кн. I, прежде называвшиеся «Philosophumena» Оригена *******) и Диоген Лаэрций.******** Дальнейшие следы этой литературы можно найти у отцов церкви Иринея (около 190 г.), Климента (ок. 200 г.), Евсевия (ум. около 340), Епифания (ум. 403), Августина (ум. 430); последние,

[1] Дильс (Doxogr., стр. 273 и сл.) восстановил «Aëtii Placita» из Псевдо-Плутарха и Стобея, тексты которых он сопоставил в двух столбцах. По этому сопоставлению мы ниже цитируем.

дошедшие до нас осколки ее суть Псевдо-Галеново сочинение περὶ φιλοσόφου ἱστορίας («Об истории философии») * и διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων («Осмеяние языческих философов») Гермия. В значительной мере из неисторических мотивов возникло синкретическое изложение академического, перипатетического и стоического учения, с помощью которого академик Антиох из Аскалона (ум. около 70 г. до Р. Х.) пытался обосновать свой эклектизм; за ним следовал в том же направлении в конце века академик Евдор и эклектический стоик Арий Дидим (отрывки из него у Diels, Doxogr. 445 и сл., Stob. Ekl. II, стр. 37 и сл.; Wachsm); ср. § 81.

Параллельно с этими историко-философскими обзорами воззрений философов идет ряд других сочинений, которые биографически изображали отчасти отдельных мыслителей, отчасти философские школы, и сочетали изложение учений со сведениями о жизни философов (общие же учения школы — со сведениями об их основателях). Сюда принадлежат уже «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта и то, что может считаться историческим в диалогах Платона, равно как потерянные сочинения платоников Спевсиппа, Ксенократа, Филиппа и Гермодора об их учителе, сочинение Гераклида Понтийского о пифагорейцах и пифагорейца Ликона (около 320 г.) о Пифагоре. Но и эта отрасль историко-философской литературы имела свое главное средоточие в перипатетической школе и среди родственных последней александрийских ученых. Имеются сведения, что уже Аристотель и Феофраст составляли монографии об отдельных философах и извлечения из их сочинений; и такие же работы приписываются аристотелевцам Дикеарху, Аристоксену Βίοι ἀνδρῶν («Жизни мужей»), Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις («Пифагорейские мнения»), Клеарху, Фанию. Около 250 г. до Р. Х. знаменитый Каллимах из Кирены составил в Александрии свой большой историко-литературный труд, важный и для истории философии: πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμψάντων καὶ ὧν συνέγραψαν («Списки выдающихся ученых всех областей знания и их сочинений»); около 240 г. Неанф из Кизика написал сочинение περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν («О знаменитых мужах»); около 225 г. Антигон из Кариста — свои Βίοι («Жизнеописания»);** около 200 г. перипатетик Гермипп ὁ Καλλιμάχειος *** написал также Βίοι, богатый источник биографических и историко-литературных сведений для позднейших писателей, и аристарховец Сатир, также перипатетик,**** — свои Βίοι; вскоре после этого Сотион ***** написал свою διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων («Преемство философов»), которая имела решающее значение для разделения отдельных философов по школам; выдержки из обоих последних сочинений составил Гераклид Лемб (около 180—150 г.). После него перипатетик Антисфен (вопрос об его тождестве с одноименным историком из Родоса остается спорным) написал φιλοσόφων

διαδοχαί; одноименный труд Сосикрата следует, по-видимому, отнести к эпохе Цицерона.* К академической школе принадлежал Аристипп (около 210 г. до Р. Х.), который писал περὶ φυσιολόγων («О физиологах»); из этой же школы произошел труд Клитомаха περὶ αἱρέσεων («О философских школах»), быть может, тождественный с упомянутым на стр. 24 произведением. Из стоической школы вышел Эратосфен (284—204), знаменитый ученый, хронологические определения которого имели значение и для истории философии; к нему во многих отношениях примыкал его товарищ по школе Аполлодор (около 140 г. до Р. Х.) в своих «Хрониках», — богатом источнике для позднейших писателей (отрывки из них собраны F. Jacobi, 1902); напротив, остается спорным, в какой мере носили исторический характер работы Клеанфа и Сфера об отдельных философах и сочинение Панэтия о философских школах. Эпикур также, по-видимому, в своих суждениях о прежних философах был чужд историческим задачам; из его школы нам известны некоторые работы, ставившие себе эти задачи: не заслуживающее доверия сочинение Идоменея (около 270 г. до Р. Х.) ** о последователях Сократа, συναγωγὴ τῶν δογμάτων («Сводка учений») и жизнь Эпикура, написанные Аполлодором (около 120 г. до Р. Х.), σύνταξις τῶν φιλοσόφων («Порядок философов») Филодема (около 50 г. до Р. Х.), из которой, по-видимому, заимствованы два найденных в Геркулануме списка академических и стоических философов. Младшими современниками Филодема являются магнесийцы Деметрий и Диокл, из которых первый писал об одноименных лицах, второй составил ἐπιδρομὴ τῶν φιλοσόφων,*** и стоик Аполлоний Тирский,**** которому приписывается биография Зенона; немного старше их Александр Полигистор, который написал историю философских школ (φιλοσόφων διαδοχαὶ) и объяснение пифагорейских символов. Не ранее 70 г. до Р. Х. Гиппобот написал свой указатель философов и сочинение περὶ αἱρέσεων;***** около 70 г. по Р. Х. Никий из Никеи написал διαδοχαὶ. Начиная с 1-го века нашей эры неоднократно излагались в неопифагорейской школе жизнь и учение Пифагора, но некритически и без исторического понимания: так, в 60—80 г. по Р. Х. Модератом и Аполлонием Тианским, около 130 г. — Никомахом. Много указаний по истории философии дают сочинения Фаворина (см. ниже § 89 в конце); отрывки из критического обзора философских систем, составленного перипатетиком Аристоклом (около 180 г. до Р. Х.), сохранились у Евсевия. Вообще, преобладающее большинство приведенных выше сочинений по истории философии известно нам только в виде отрывков и из отдельных цитат; значительная часть таких цитат содержится в десяти книгах Диогена Лаэрция о жизни и учениях выдающихся философов. Как ни небрежно и некритично составлена эта компиляция, относящаяся, вероятно, ко 2-й четверти 3 века по Р. Х. и являющаяся, быть может,

обработкой извлечений из Никия (см. выше),[1] все же, так как большинство более старых источников потеряны, сообщаемые ею сведения для нас неоценимы; эти сведения в большинстве случаев заимствованы из вторых и третьих рук; но весьма часто Диоген называет источники, из которых черпал он или приводимые им авторы. Среди неоплатоников честь изучения древних философов (вплоть до Платона) принадлежит ученому Порфирию (около 232—304 г. по Р. Х.), который, помимо своих комментариев, написал φιλόσοφος ἱστορία,* из коей сохранилось жизнеописание Пифагора; введением в догматическую работу служила подробная биография Пифагора, составленная учеником Порфирия Ямвлихом. Для истории неоплатоновской школы главным источником являются Βίοι σοφιστῶν («Жизни софистов», т. е. философов и риторов) Евнапия (около 400 г. по Р. Х.); позднейшую историю этой школы излагала φιλόσοφος ἱστορία Дамаския (около 520 по Р. Х.), отрывки из которой сохранились.** После 550 г. Гесихий из Милета написал свою работу περὶ τῶν ἐν παιδεία διαλαμψάντων,*** из которой заимстованы статьи о древних философах в словаре Суды (между 1000 и 1150 г. по Р. Х.);**** сочинение же, которое дошло до нас под именем Гесихия, есть позднейшая византийская компиляция из Диогена и Суды; мнимое «Violarium» ***** царицы Евдокии (1060—1070), по-видимому, относится даже к 16-му веку.

Среди наших источников для изучения древних философов значительное место занимают также произведения, посвященные толкованию их трудов. Как рано стала ощущаться потребность в таких объяснительных работах, — это видно уже из того, что академик Крантор (около 280 г. до Р. Х.) комментировал «Тимея» Платона, стоик Клеанф (около 280 г.) — произведение Гераклита, а грамматик Аристофан из Византия (около 200) распределил по трилогиям сочинения Платона. Но расцвет деятельности комментаторов начинается лишь с середины 1-го века до Р. Х. В это время Андроник Родосский, издатель трудов Аристотеля и Феофраста, положил начало в перипатетической школе ученому исследованию сочинений Аристотеля; от него вплоть до знаменитого экзегета Александра из Афродисии (около 200 г. по Р. Х.) идет ряд ученых, которые исследовали сочинения Аристотеля и писали частью комментарии к ним, частью введения и резюмирующие работы. Вскоре после Андроника приобрели известность своими работами о Платоне Деркилид и Евдор, несколько позднее — Фрасилл, а со времени Плутарха академическая школа стала столь же усердно комментировать Платона, как перипатетическая школа — Аристотеля. Неоплатоники (и еще ранее их — отдельные ученые) посвящали себя

---

[1] Об источниках Диогена см. теперь Crönert, Kolotes und Menedemos, стр. 133 и сл.

с равным усердием изучению обоих мыслителей вплоть до 6-го века. Из дошедших до нас комментариев (те из них, которые относятся к Аристотелю, были вновь изданы Берлинской академией наук) выдающееся значение для истории философии, особенно благодаря приводимым в них отрывкам из философских сочинений, имеют комментарии Александра к «Метафизике» Аристотеля и комментарии Симплиция (около 530 по Р. Х.) к «Физике» и к книгам о небе; наряду с ними существенны остальные пояснительные работы обоих этих экзегетов, а также работы Иоанна Филопона (около 530) об Аристотеле и Прокла (410—485) о творениях Платона.

§ 4. Новые пособия

Из новых работ о греческой философии мы упомянем здесь лишь относящиеся к последним двух столетиям, и притом лишь те, которые либо имеют особое значение для истории нашей науки, либо же служат полезными пособиями для ее изучения в настоящее время. Среди них, в качестве основополагающей работы, следует прежде прежде всего назвать «Historia critica philosophiae» Брукера (Brucker, 1742 и сл.; древней философии посвящены т. 1 и 2), выдающееся ученое и критическое исследование, хотя точка зрения исторической оценки не возвышается над уровнем времени; наряду с ней соответственные отделы из «Bibliotheca Graeca» Фабрициуса (Fabricius, 1905 и сл., значительно дополненное издание Harless'a, 1790 и сл.). В конце 18-го и в начале 19-го века история философии во всем ее объеме была изложена в трех обстоятельных работах: в «Geist der speculativen Philosophie» Тидемана (Tiedemann, 1791—97), в «Lehrbuch der Geschichte Philosophie» Буле (Buhle, 1796—1804) и в «Geschichte der Philosophie» Теннемана (Tennemann, 1798—1819; т. I, редактированный Wendt'ом, 1829). Каждая из этих работ имеет свою ценность; долее всех сохранила заслуженную репутацию работа Теннемана, несмотря на то, что ее исторические суждения односторонне определяются точкой зрения Канта. Наряду с ними следует отметить, как существенные для древней философии, труды Мейнерса (Meiners, «Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom» 1781 и сл.) и Филлеборна (Fülleborn, «Beiträge», 1791 и сл.). Вскоре после этих работ стало обнаруживаться влияние послекантовской философии и нового духа, который проник в изучение классической древности. Шлейермахер своими исследованиями о различных греческих философах (Werke zur Philosophie, 2 и 3 т.т.), в особенности же своими введениями и примечаниями к переводу Платона («Platons Werke» 1804—1828), за которыми после его смерти последовала сжатая, полная своеобразных воззрений «История философии» («Geschichte der Philosophie», 1839, Werke, zur Philosophie т. 2 стр. 1), представил обра-

вец исторических исследований, более глубоко проникающих в своеобразие древних философов и внутренний механизм их мышления; такое же значение имел Бёк (Böckh) своими классическими трудами о Филолае (1819) и Платоне (помимо других работ, опубликованных между 1807—1865 г. и напечатанных в т. 3 «Kleine Schriften», особенно «In Plat. Minoem», 1806; «Untersuchungen über das kosmische System der Plato», 1852). Лекции Гегеля по истории философии (изданные после его смерти в 1833 и сл. 1840 и сл. в т. 13—15 «Собрания сочинений»), правда, подчеркивают несколько односторонне диалектическую необходимость возникновения позднейших учений из предшествовавших; но они имели большое значение для научного понимания и исторической оценки философских систем. К Шлейермахеру примыкают по своему общему направлению ценные труды Риттера (Ritter, «Geschichte der Philosophie», т. 1—4, 1829 и сл., 1836 и сл.) и Брандиса (Brandis, «Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie», 3 части в 6 томах, 1835—1866). Занять посредствующее место между ученым изысканием и умозрительным историческим пониманием, приобрести, на основании источников, с помощью критической проверки и исторического синтеза, понимание значения и связи единичных фактов — таковая задача, которую ставит себе моя «Греческая философия» (E. Zeller, «Philosophie der Griechen», 1 изд. 1844—1852; 3 изд. 1869—1882; ч. 1, 5 изд. 1892; ч. IIa, 4 изд. 1888; ч. III b. 4 изд. 1903). Более короткое изложение, с точки зрения школы Гербарта, дал Штрюмпелль (Strümpell, «Gesch. der theoretischen Philosophie der Griechen» 1854, «Gesch. der praktischen Philosophie d. Griechen», 1861). Изображение греческой философии в ее связи со всеми другими областями жизни есть руководящая мысль работы Гомперца (Gomperz, «Griechische Denker», т. I: Die Vorsokratiker, 1896, 2 изд. 1903 (есть русск. пер.: Гомперц, Греческие мыслители, т. I. 1911, изд. Д. Е. Жуковского); т. II: Socrates und Platon, 1901, 2 изд. 1903; т. III: Aristoteles und seine Nachfolger, 1909). У Дёринга (Döring, «Gesch. d. griech. Philosophie» (2 т. 1903) античная философия по своему основному характеру рассматривается, как учение о благе. Древнейшую философию до Платона рассматривает Кюнеман (E. Künehmann, «Grundlehren der Philosophie», 1899), с неокантианской точки зрения — Кинкель (W. Kinkel, «Gesch. d. Phil.», Tl. I: «Von Thales bis auf die Sophisten», 1906). Среди негерманских ученых, содействовавших изучению греческой философии в новейшее время, следует особенно подчеркнуть имена Кузена (V. Cousin, 1792—1867; «Fragments philosophiques», «Introduction à l'histoire de la philosophie» и «Histoire génerale de la philosophie») и Грота (George Grote, 1794—1871; относящиеся сюда части его «History of Greece», в особенности т. VIII, «Plato» (1865) и незаконченный труд «Aristotle», 1872). Для досократовского периода существенное значение имеют работы Таннери (Tannery, «Pour

l'histoire de la science hellène», 1887; есть русск. пер.: Таннери, «Первые шаги древнегреческой науки», СПБ. 1902; в приложении переведены избранные отрывки из древних философов) и Бёрнета (I. Burnet, «Early greek philosophy» 1892). Из многочисленных учебников по нашей науке приведем здесь следующие: Brandis, «Gesch. der Entwicklungen der griechischen Philosophie» (1862; 1864). Preller (прежде: Ritter und Preller), «Historia philosophiae graeco-romanae ex fontium locis contexta» (1838; 7 изд. [Schultess und Wellmann] 1888; 8 изд. [Wellmann] 1898). Schwegler, «Gesch. d. Philosophie im Umriss» (изд. Köstlin'ом, 1859; 4 изд. 1886). Ueberweg, «Grudriss der Gesch. d. Philosophie» (1 ч. 1862; 9 изд. M. Heinze, 1903). I. Erdmann, «Grundr. der Geschichte d. Philosophie» (1 ч. 1866; 4 изд. [B. Erdmann] 1896). Lewes, «History of Philosophy» (т. I, 1867; есть русск. пер.: Льюис, История философии). Windelband. «Gesch. d. alten Philosophie» (1888; 2 изд. 1894; есть русск. перевод: Виндельбанд, История древней философии, 3 изд. под ред проф. Введенского, СПБ. 1902; пер. М. Рубинштейна, М. 1910). Его же, «Gesch. d. Philosophie» (1892; 4 изд. 1908; русск. пер. «История философии», СПБ, 1898). Rehmke, «Grundr. d. Geschichte der Philosophie» (1896, стр. 1—86; русск. пер. Н. О. Лосского: Ремке, Очерк истории философии. СПБ., изд. Поповой). Vorländer, «Geschichte d. Philosophie» (2 т. 1903; 2 изд. 1908; есть русск. пер. 1-го тома: Форлендер, История философии, СПБ. 1911, пер. под ред. В. А. Савальского). Baumann, «Gesamt-Geschichte der Philosophie» (1903). Историю отдельных философских проблем и учений излагают: Prantl, «Geschichte der Logik im Abendlande» (т. I; 1855). Natorp, «Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems» (1884). Dilthey, «Einleitung in die Geisteswissenschaften» (т. I; 1883). Bender, «Mythologie und Metaphysik» (т. I; 1899). Eucken, «Die Anschauungen der grossen Denker» (1890; 6 изд. 1905). Lange, «Geschichte der Materialismus» (1 ч. 2 изд. 1873; 7 изд. 1902; есть два русск. пер: Ланге, История материализма, пер. Страхова, и пер. под ред. Вл. Соловьева). Bäumker, «Das Problem der Materie in der griech. Philosophie» (1890). Ch. Huit, «La philosophie de la nature chez les anciens» (1901). Heinze, «Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie» (1872). Aall. «Geschichte der Logos-Idee in der griech. Philosophie» (2 ч. 1896; 1899). Siebeck, «Geschichte der Psychologie» (1 ч. 1 отд. 1880; 2. 1884). E. Rohde, «Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen» (1897; 3 изд. в 2 т. 1903). P. Decharme, «La Critique des traditions religieuses chez les Grecs» (1904). Ziegler, «Gesch. d. Ethik» (1 ч. 1881). Köstlin, «Gesch. d. Ethik» (1 ч. 1887). L. Schmidt, «Die Ethik der alten Griechen» (2 т. 1882). Hildebrand, «Geschichte und System d. Rechts und Staatsphilosophie» (т. I. 1860). Pöhlmann, «Geschichte der antiken Kommunismus» (2 т. 1892. 1901). Walter, «Geschichte der Aesthetik im Altertum» (1893). Греческих доксографов издал, исследовав их

источники, Дильс (Diels, «Doxographi Graeci», 1879).* Литературу «флорилегиумов» ** исследовали Ваксмут (Wachsmut, «Studien zu den griechischen Florilegien» 1892; об его издании «Эклог» Стобея см. выше стр. 24) и Эльтер (Elter) в ряде работ. Научно неудовлетворительное, но доселе самое обширное собрание отрывков древних философов, изданное Муллахом (Mullach, «Fragmenta philosophorum Graec.», 3 ч. 1860; 1867; 1881), теперь в значительной части может быть заменено строго критическим собранием фрагментов, составленным Дильсом (Diels, «Fragmente der Vorsokratiker» 1903; 2-ое, дополненное комментарием и двумя указателями — изд. в двух томах 1906, 1907; т. 3 должен дать подробный указатель слов).[1] Важнейшие монографии об отдельных философах и их учениях будут указаны в своем месте; их жизнь и сочинения излагаются также в учебниках истории литературы и всеобщей истории. Многократно затрагиваются также их учения в работах, посвященных истории античной математики, астрономии, медицины, географии, языкознания и религии.

Главнейшие пособия на русск. языке (помимо уже приведенных в тексте русских переводов иностранных пособий):

Арним. История античной философии, пер. С. И. Поварнина. СПБ. 1910 (то же сочинение переведено в составе «Общей истории философии» под ред. проф. А. И. Введенского и Э. Радлова, СПБ. 1911).

Кн. С. Н. Трубецкой. История древней философии. Ч. I. М. 1906. Ч. II. М. 1908 (незакончена).

Его же. Метафизика в древней Греции. М. 1890.

Его же. Учение о Логосе. М. 1900.

Ф. А. Зеленогорский. Очерки по истории древней философии, 1909.

П. Г. Редкин. Из лекции по истории философии права.

Б. Н. Чичерин. История политических учений.

Его же. Политические мыслители.

П. И. Новгородцев. Лекции по истории философии права.

В. Историческое введение

§ 5. Возникновение греческой философии: мнимое восточное ее происхождение

Старое предание утверждает, что некоторые из самых выдающихся греческих философов, Пифагор, Демокрит, Платон и др., заимствовали свои научные теории от восточных народов. Уже во времена Геродота египтяне пытались внушить грекам, что они (египтяне) суть родоначальники греческой религии; а с 3-го века до Р. Х. мы встречаем мнение, которое, быть может, было впервые высказано во-

[1] Ниже мы цитируем по 2-му изданию сборника Дильса.

сточными народами, но вместе с тем было охотно воспринято и развито греками, — что вся греческая философия или, по крайней мере, многие из наиболее влиятельных ее учений и систем ведут свое происхождение от Востока. То же самое притязание выставляли иудеи александрийской школы, начиная со 2-го века до Р. Х., в отношении пророков и священных писаний своего народа; и христианские ученые, начиная с Климента и Евсевия вплоть до конца средних веков, верили им. В настоящее время эти иудейские басни, правда, всеми оставлены; напротив, предположение о восточном происхождении греческой философии, как таковой, постоянно находит себе защитников; в качестве ревностных его приверженцев в середине прошлого века выступили Рёт (Röth, «Geschichte der abendländischen Philosophie», т. I. 1846, 1862; т. II. 1858) и Гладиш (Gladisch, в ряде сочинений, начиная с 1841 г.; ср. «Philosophie der Griechen», I, стр. 27 и сл.). В последние десятилетия снова неоднократно делались попытки вывести учения отдельных греческих философов из взглядов восточных народов, напр., учение Гераклита — из Египта, учение Пифагора и Демокрита — из Индии; а в последнее время проявляется стремление обнаружить вавилонские влияния в греческой философии.

Конечно, предки эллинов принесли со своей прежней родины, вместе с древнейшей формой языка, и некоторые религиозные и нравственные представления, которые родственны представлениям остальных индогерманских народов; и на своей новой родине они в течение многих веков испытывали влияние своих восточных соседей, и лишь под этим воздействием из древнепеласгийской народности * возник позднейший эллинский народ. Их ближайшими учителями, по-видимому, были преимущественно финикийцы, более отдаленными же — вавилоняне и египтяне. Восточные культы и боги слились с древнегреческими или заняли место рядом с ними; о восточных наставниках и образцах свидетельствуют древние царские дворцы и могилы, крепости и гидравлические постройки догомеровской эпохи, как и первые начатки пластического искусства; от финикийцев греки получили свой алфавит и у них они научились искусству письма; вместе с мерами, весами и монетами к грекам проникли с востока и начатки арифметики и землемерного искусства, вместе с усовершенствованием мореплавания — начатки астрономии. Напротив, нельзя доказать, что они заимствовали оттуда же свои философские учения и методы (если оставить в стороне единичные явления позднейшего времени). Как бы часто мы ни встречали такое утверждение у писателей александрийской и послеалександрийской эпохи, однако никто из этих писателей не может при этом сослаться на достаточно достоверные сведения, основанные на фактах; наоборот, здесь обнаруживается удивительное явление: свидетельства в пользу этого утверждения все более смолкают, чем более мы приближаемся по времени к этим мнимым предшественникам, и становятся тем обильнее, чем более мы

от них удаляемся; странно также и то, что по мере знакомства греков с более отдаленными восточными народами возрастают в числе и мнимые учителя их древнейших философов. Такое положение вещей явственно свидетельствует, что позднейшие указания не опираются на историческое воспитание, что они суть не свидетельства, а только догадки. Если, с другой стороны, пытаются вывести зависимость греческой философии от восточных умозрений из факта их внутреннего сродства, то и эта видимость исчезает, раз только мы будем понимать то и другое в их исторической определенности и не приписывать ни грекам, ни восточным народам того, что было вложено в их учения лишь позднейшими толкованиями. Тогда оказывается, что сходство между ними ограничивается такими пунктами, для объяснения которых нет надобности в допущении, что греческие философы черпали свои учения целиком или отчасти из восточных источников. — Это допущение, однако, не только недоказуемо, но против него говорят весьма сильные положительные основания. Восточные народы, с которыми греки приходили в соприкосновение вплоть до эпохи Александра, — согласно всему, что нам известно — имели, правда, мифологии и мифические космогонии; но ни один из них не обладал философией, ни один не пытался дать естественное объяснение вещей, которое могло бы служить греческим мыслителям источником или образцом для их собственных объяснений. И если бы даже у них можно было найти кое-что по философии, то уже трудность взаимного понимания полагала бы великие преграды перенесению этих учений к эллинам. С другой стороны, греческая философия носит всецело национальный характер; в ней, и именно у ее древнейших представителей, не обнаруживается ни одно из явлений, которые в других случаях всегда встречаются, когда народ заимствует свое знание из-за границы: в ней нет никакой борьбы между местным и чужим, нет употребления непонятных формул, нет ни следа несамостоятельного заимствования и подражания воспринятому; и в то время, как у восточных народов наука была всецело монополией класса жрецов и потому зависела от его уставов и традиций, — не только греческая философия с самого начала выступает с полной свободой и самостоятельностью, но у греческого народа вообще отсутствует собственное сословие жрецов и иерархия, — более всего отсутствует именно в первичную эпоху его истории. Если, наконец, мы выслушаем самых старых и достоверных свидетелей, то Аристотель (Metaph. I, 1. 981 в 23) хотя и приписывает египтянам первое открытие математических наук, но нигде не упоминает об египетских или каких-либо иных восточных философских учениях, как ни тщательно он разыскивает все следы позднейших учений у более ранних авторов; в эпоху Геродота даже сами греческие жрецы еще не думали о том, что философское знание могло перейти от них к грекам; Демокрит (у Климента, Strom. I, 15, 69 стр. 356 и сл. P, I 153 и сл.) утверждает, что и в геометрии

египетские ученые не превосходили его по знаниям,[1] а Платон (Государство IV, 435 E; Законы V, 747 C) приписывает египтянам и финикийцам φιλοχρήματον (любовь к наживе), эллинам же — φιλομαθές (любовь к знанию).

§ 6. Исконные источники греческой философии*

Подлинные причины возникновения греческой философии заключаются в счастливой одаренности греческого народа, в возбуждающем действии на него географического положения и истории, в пути, по которому развивалась его религиозная, нравственная, политическая и художественная жизнь вплоть до той эпохи, когда мы встречаем в Греции первые попытки научного творчества. Ни один народ древности не обнаружил наличия в нем с самого начала такого богатства и многосторонности дарований, как эллины; ни в одном народе практическая умелость и энергичная действенная сила не сочеталась с таким тонким чутьем красоты, с таким живым и глубоким влечением к знанию, здоровый реализм — с таким обилием идеализма, зоркое восприятие единичного — с таким характерным влечением к упорядоченной и живой связи между всем единичным, к созиданию прекрасного и гармоничного целого. Этому прирожденному богатству благоприятствовало, далее, географическое положение, которое доставляло греческому развитию многообразные источники и вспомогательные средства, но вместе с тем приносило эти дары лишь тем, кто умел добывать их собственной деятельностью. Расположенные на мосту, соединяющем Азию с Европой — на островах и извилистых берегах с умеренно-плодородной почвой, — греки были вынуждены находиться в живейших сношениях между собой и с своими соседями; часть этих соседей, пока они превосходили греков своим могуществом и культурой, оказывала продолжительное влияние на них (см. стр. 32); но греки умели также вовремя освободиться от этого влияния, вытеснить или эллинизировать чужестранцев, открыв, с помощью грандиозной колонизации, широкую арену для деятельности собственной национальности. Так в небольших общинах эллинских городов, рука об руку с ростом торговли и благосостояния, уже рано развились основы культуры, которая и сама по себе, и по своему историческому влиянию, является единственной. Те воззрения на природу, из которых исходило богопочитание доэллинской эпохи, были этически углублены и художественно преобразованы; боги были возвышены до значения нравственных сил, идеалов человеческой деятельности и человеческих отношений; и если религия, как таковая, и в мистериях, и

[1] Дильс признал теперь с большим основанием этот отрывок подложным (ср. «Vorsokratiker», II, стр. 727 и сл.).

в публичном культе не вышла за пределы антропоморфического политеизма,* то она все же содержала в себе жизнеспособные зародыши, которые достаточно было только развить, чтобы вывести их за эти пределы. И так как в религии дело шло скорее о культе, чем об учении, так как в ней не было однородной и общепризнанной догматики, а была лишь мифология, сохранившаяся в самых многообразных вариантах и остававшаяся постоянно в текучем состоянии благодаря живой фантазии народа и его поэтов, и главное, — так как не существовало строго организованной, снабженной внешней властью касты жрецов, — то религия в общем и целом не препятствовала свободному движению и прогрессу мышления у греков, несмотря на покушения, которым подверглись Анаксагор, Протагор и Сократ (Аристотель вряд ли может быть отнесен сюда);** и во всяком случае встречавшиеся здесь препятствия совершенно несравнимы с теми, которые мышлению приходилось преодолевать в восточных царствах и в средние века. В большинстве греческих городов древние аристократии — часто после более или менее длительного, в общем весьма полезного для культуры господства «тиранов» *** — были вытеснены или ограничены более демократическими учреждениями; и именно в тех частях эллинского народа, которые более всего совершили для его науки — в ионийских и италийско-сицилийских городах, как и в Афинах — гражданская жизнь получила самое свободное развитие. Но не менее важным для возникновения и развития греческой науки было то уважение к порядку и закону, то подчинение отдельных лиц целому, без которого не могли бы существовать республиканские устройства. Из свободы, в которой жизнь развивалась во всех своих проявлениях, научная мысль черпала ту независимость и смелость, которая восхищает нас уже в древнейших греческих философах. Чутье к порядку и закону, развившееся в практической жизни, требовало и в теоретическом миросозерцании, чтобы все единичное было объединено в целое и подчинено законам этого целого. Ясно, сверх того, насколько живая подвижность и многообразные запросы гражданской жизни должны были содействовать формальному упражнению мышления и речи, и какое значение должен был, в свою очередь, иметь этот прогресс для научной деятельности. Сходную услугу оказывала науке и поэзия, которая в течение четырех веков, предшествовавших первому возникновению греческой философии, получила богатое развитие в формах эпоса, лирики и дидактики: она подвела итоги теологическим, космологическим и этическим воззрениям греческих племен в изображениях и изречениях, которые современникам и потомству представлялись выражением общепризнанной истины; и она определила тем для зачинающейся философии предпосылки, из которых последняя исходила и положительно, и полемически. Из научных стремлений, которые шли параллельно с философским миропостижением, наибольшее значение имели для последнего в раннюю эпоху, с одной стороны,

тесно связанные с ним математические и астрономические изыскания, и, с другой стороны, — анатомические и физиологические наблюдения мыслящих врачей.

§ 7. Развитие греческой мысли до шестого века

Рассмотрим теперь состояние, которого достигла греческая мысль до 6-го века в указанных отраслях. Прежде всего, теологические представления в общем, правда, как и следовало ожидать, остаются на почве традиционной гомеровской и гесиодовской мифологии; но все же у поэтов 7-го и 6-го века можно подметить следы постепенного очищения идеи Бога. Ярче выступает из среды многих богов Зевс, как единый представитель и хранитель нравственного миропорядка; и, с одной стороны, указывается на отличие божественной справедливости от человеческой (Солон, Fr. 12, 17 и сл., ed. Hiller), с другой же стороны, начинают высказываться сомнения в божественной справедливости (Феогнид, около 540 г. V. 373 и сл.); и эти сомнения могли повести к критическому размышлению о традиционных представлениях. Однако потребность достигнуть более достойных представлений о Божестве начинает обнаруживаться более настоятельно и упорно лишь у поэтов 5-го века, когда философия уже начала свои нападения на народную веру. — Основой для космологических представлений служит теогония Гесиода,* к которой в общем довольно близки немногие сохранившиеся отрывки других изложений (Акусилай, мнимый Эпименид и др.),** как и орфическая теогония, которой пользовались Платон, Аристотель и Эвдем и которую Аристотель приписывает Ономакриту (около 520 г.);*** напротив, более знакомая нам, но еще неизвестная указанным философам и даже еще Хрисиппу т. н. рапсодическая теогония,**** как и ее позднейшие обработки, с их теологическим синкретизмом и аллегоризмом в духе стоической школы несомненно относятся к послеаристотелевской эпохе (последние, вероятно, к концу 3-го века). Однако, в этих древних космогониях в основе картины происхождения мира лежат лишь весьма простые восприятия и размышления, и еще не ставится вопрос о естественных причинах вещей. Несколько ближе к этому вопросу подходит Ферекид из Сироса (около 540 г.), который, однако, быть может, уже испытал влияние Анаксимандра. Он обозначал Зевса, Хроноса и Хтона, как первое и вечное, описывал, как Зевс одел землю в ее пестрое одеяние и рассказывал об одолении Офионея Хроносом и богами; в основе этого изображения, по-видимому, лежала мысль, что сотворение мира есть следствие воздействия небесного начала на земное, и что хаотические силы природы могли быть лишь постепенно обузданы. Но мифическая форма изложения скрывает мысль в за-

гадочных символах, и то, что должно было быть объяснено из причин, является все же непостижимым действием богов.

К воле богов сводились у греков, как и повсюду, также общепризнанные нравственные заповеди, и их ненарушимость основывалась на вере в справедливое возмездие богов. Эта вера приобрела значительно бóльшую силу с тех пор, как на помощь ей пришли представления о посмертном бытии, — т. е. с тех пор, как представления о тенеподобном существовании в Гадесе,* которыми ограничивалась в гомеровскую эпоху вера в бессмертие, сменились учением о посмертном возмездии и заполнились более живым содержанием. Но если этот поворот начал постепенно совершаться, в связи с распространением мистерий, уже с 8-го и 7-го века, и если ему в особенности содействовали орфико-дионисийские мистерии своим догматом переселения душ, — то все же, по-видимому, господствующий образ мыслей вплоть до конца 6-го века не был особенно глубоко затронут верой в потусторонний мир, и сама эта вера была лишь средством привлечения к мистериям с помощью надежды и страха; по-видимому, лишь под влиянием пифагореизма эта вера получила более широкое распространение и была использована в своей чистой нравственной тенденции. — Но параллельно с этой религиозной постановкой нравственных вопросов идет — что, конечно, и не могло быть иначе у такого просвещенного и практичного народа, как греки — развитие чисто рассудочного морального размышления. Следы его можно подметить в гомеровских характеристиках и нравственных сентенциях, в правилах жизни Гесиода, вплоть до отрывков более поздних поэтов; ярче всего они выступают у «гномистов» ** 6 века, у Солона, Фокилида и Феогнида. На его развитие в эту эпоху указывает и то обстоятельство, что его представителями являются большинство лиц, причисляемых обычно к т. н. семи мудрецам. В остальных отношениях сказание о семи мудрецах (которое, быть может, первоначально возникло из литературного измышления; нам оно впервые встречается, но уже в качестве общепризнанного предания, у Платона (Protag. 343 A) совершенно неисторично: ложно не только то, что в нем сообщается о треножнике семи мудрецов, об их изречениях, их собраниях и письмах, но и само допущение, что современники признали именно семь мужей мудрейшими. В обозначении этих семи мудрецов господствует также большое разногласие: мы знаем 22 таких имени из самых различных эпох; во всех перечислениях постоянно упоминаются лишь четыре имени: Фалес, Биас, Питтак, Солон; наряду с ними — чаще всего Клеобул, Мисон, Хилон, Периандр, Анахарсис. На связь этой жизненной мудрости с зачатками греческой науки указывает та черта, что во главе «семи мудрецов» стоит личность, которая открывает собою ряд греческих физиков *** (Фалес).

§ 8. Характер и ход развития греческой философии

Будучи созданием эллинского духа, греческая философия отличается его характерными чертами; ее развитие идет параллельно общему витию эллинского духа, она постепенно приобретает все бо́льшее ачение и, со времени падения политической независимости Греции, становится руководящей силой в жизни греческого народа. Укрепившись в практической жизни, мышление, при первом пробуждении научной потребности, обращается к рассмотрению мира, частью которого чувствует себя грек и в которой он уже из своей религии научился почитать первичное откровение божественных сил. И научная мысль работает с тем наивным доверием к самой себе, которое вполне естественно для едва начинающегося изыскания, не ведающего предстоящих ему трудностей и не разочарованного заблуждениями, и которое особенно понятно в эллинском народе, чувствовавшем себя так привольно и отрадно в мире и состоявшем, в общем и целом, в непринужденных отношениях даже со своими богами. Поэтому греческая философия в первом своем периоде по своему **предмету** есть философия природы; ибо основной интерес ее направлен на вопрос о происхождении и основаниях вселенной, вопрос же о природе и задаче человека затрагивается лишь в отдельных случаях и более в популярной, чем в научной форме. Она есть далее, по своему **методу**, догматизм, т. е. она пытается достигнуть познания объективного мира, не отдав себе предварительного отчета о задаче и условиях научного познания. Наконец, по своим **выводам**, она реалистична, и даже в известном смысле, хотя только бессознательно, материалистична; и лишь в конце этого периода Анаксагору уяснилось различие между духовным и телесным началом. Но уже вскоре, в связи с изменениями, происшедшими в состоянии и потребностях греческого народа с персидских войн, научный интерес начинает уклоняться в сторону от всех этих натурфилософских изысканий. — Софисты своим скептицизмом и эристикой * разрушают веру в познаваемость объектов и требуют, вместо этого, практически полезного знания, служащего интересам субъекта; но лишь Сократ впервые заложил основание не только для этой философии, но и для философии вообще.

Сократ, Платон и Аристотель возводят греческую философию на ее высшую научную вершину. Размышление над задачами и условиями знания ведет к развитию логики; физика дополняется, с одной стороны, этикой, и с другой стороны — метафизикой («диалектикой» Платона, «первой философией» Аристотеля); образование, разделение и сочетание понятий образует прочное ядро научных приемов; нечувственная сущность вещей, которая есть предмет отвлеченного мышления, их идея или форма, противопоставляется их явлению как высшая действительность; дух отличает себя, как мыс-

лящее существо, от своего тела; и если человек признает своей задачей развивать эту высшую часть самого себя и с помощью ее властвовать над низшими своими частями, то и творческая деятельность природы, согласно этому мнению, направлена на то, чтобы проявить в материи форму как цель своих творений. Эти воззрения выходят за пределы не только прежней философии, но и всей прежней точки зрения эллинского миросозерцания; здесь явственно разрывается та гармония между внешним и внутренним, то наивное единство духа с природой, которые составляли первичную предпосылку для классической красоты эллинской жизни; однако отчасти этот поворот был сам подготовлен развитием греческого народа, отчасти же и в этой фазе заметны черты, отличающие древнюю философию от новой. Через философию понятий (Begriffsphilosophie) Сократа и его последователей совершается в научной области прогресс, аналогичный прогрессу пластического искусства и поэзии в 5-ом веке в художественной области: из многообразия явлений выделяются неизменные формы вещей, в качестве их сущности, и в них усматривается истинный объект как художественного воплощения, так и научного познания: наука и искусство встречаются в своем устремлении к идеальному. И этот идеализм даже у Платона не имеет современного, субъективного характера: формы вещей не суть создания мышления, ни человеческого, ни божественного; напротив, они стоят перед созерцающим их духом, в качестве прообразов вещей, с пластической объективностью. Далее, хотя сократовская, и еще более платоновская этика выходит далеко за пределы древнегреческой точки зрения, но все же, как в своем эстетическом, так и в своем политическом характере, она всецело остается верой греческой нравственности; и если Аристотель вместе с Платоном возвышается над последней своим предпочтением научной деятельности, то все же его учение о добродетели имеет подлинно греческий характер; в согласии с общими воззрениями, он также исповедует связь этики с политикой, аристократическое презрение к материальному труду и заработку и противоположность между эллинами и варварами, сильнейшим выражением которой является его защита рабства. Платону и Аристотелю одинаково недостает более отчетливого понятия личности, и ее права находят себе у них, и в особенности у Платона, недостаточное признание. И не только Аристотель с живейшим интересом вновь обращается к естествознанию, но и Платону его идеализм не препятствует восхищаться красотой и божественностью видимого мира; оба сходятся в убеждении, что природа действует целесообразно, оба проникнуты эстетическим созерцанием и поклонением природе; и в этих чертах мы отчетливо распознаем отголосок воззрений, древнейшим продуктом которого была греческая религия природы.

Но с конца 4-го века в философии, как и в общем умонастроении греческого народа, начал совершаться глубокий переворот, под

влиянием условий, созданных завоеваниями Александра Великого. Интерес к естествознанию и к чисто теоретическим изысканиям вообще начинает явственно падать; наряду с академической и перипатетической школами — и вскоре решительно вытесняя их — выступают, в лице стоиков и эпикурейцев, философы, которые переносят центр тяжести своих исследований на этику; в физике, напротив, они примыкают к досократовским системам, усваивая и развивая из них лишь те элементы, которые имеют значение для нравственного и религиозного миросозерцания. Сама этика носит у стоиков и эпикурейцев, с одной стороны, характер индивидуализма, и с другой стороны, — характер отвлеченного космополитизма: как ни далеко расходятся между собой в остальных отношениях этические учения обеих этих школ, они одинаково требуют возвышения над границами национальности, независимости от всего внешнего, удовлетворения мудреца его внутренней жизнью. И в этом с ними сходятся и их современники скептики, которые только пытаются достигнуть той же цели на ином пути — на пути совершенного отказа от знания. Из взаимного общения этих школ между собой и с более старыми школами, под влиянием неоакадемического скепсиса и вместе с тем в борьбе против него, во втором веке до Р. Х. возникает тот эклектизм, который сильнее всего овладел академической школой, но нашел доступ и в стоическую, и в перипатетическую школы; скептицизм приобретает в школе Энесидема новое средоточие, а у неопифагорейцев и связанных с ними платоников эклектические тенденции эпохи в связи со скептическими ведут к созданию полувосточной философии, основанной на откровении; и эта философия развивается на почве отчасти греческого, отчасти иудейского эллинизма. В первые века после Р. Х. это мировоззрение получает все бóльшее распространение, и в середине третьего века Плотин развивает его в широкую систему неоплатонизма, которая отчасти вытесняет, отчасти впитывает в себя все другие системы. С разрушением неоплатоновской школы в 6-ом веке греческая философия, как самостоятельное явление, исчезает с арены истории; отныне, смешавшись с чужеродными элементами и поставленная в услужение новых форм духовной культуры, она продолжает жить только в средневековой и новой науке.

Нельзя не видеть, что это развитие уводило греческую мысль все далее от ее первоначальных исходных точек. Тем не менее, глубокие и значительные черты показывают, что и позднейшие создания греческой мысли все еще произрастают на греческой почве. Какую бы резкую противоположность между разумом и чувственностью ни устанавливала стоическая этика, ее лозунгом остается все же жизнь в согласии с природой; в физике стоики возвращаются от платоно-аристотелевского дуализма к гераклитовскому гилозоизму,* в своем телеологическом миропонимании ** они сближаются с антропоморфизмом народной религии, а в своей теологии они считают себя

обязанными защищать воззрения, с которыми в действительности наука уже давно порвала. С другой стороны, Эпикур со своей механической физикой стоит в самом резком противоречии к народной вере и к телеологическому объяснению природы; но его эстетическая потребность влечет его к новому, хотя и весьма скудному учению о богах; и если его этика исключает политический элемент древнегреческой морали еще гораздо решительнее, чем стоическая этика, то его практический идеал — гармония чувственной и духовной жизни — стоит гораздо ближе к исконному эллинскому воззрению. Но и скептические школы не особенно удаляются от этого воззрения в своих практических принципах; и с другой стороны, они принимают невозможность знания, как естественную судьбу людей, со спокойствием, которое нелегко доступно христианской эпохе. Но даже то явление, которое громче всего возвещает переход греческого мира в христианский — неопифагорейское и неоплатоническое умозрение — все же ясно свидетельствует о своей связи с античным миросозерцанием. Как бы глубоко оно ни принижало видимый мир перед лицом невидимого, оно все же считает его исполненным божественных сил, в своем роде совершенным проявлением высшего бытия; оно защищает красоту мира против христианского презрения к природе, его вечность — против допущения творца; и та иерархия сверхчеловеческих существ, через которую божественные силы доходят до мира, и с помощью которой люди должны возвышаться до Божества, есть метафизическое отражение народного политеизма, последними защитниками которого были эти философы.

ПЕРВЫЙ ПЕРИОД

ДОСОКРАТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 9. Ход ее развития

Первую попытку научного миропостижения предпринял среди греков Фалес из Милета; за ним следовали его соотечественники Анаксимандр и Анаксимен, позднее — Диоген из Аполлонии и другие представители древнеионийской школы. Ионийцы Пифагор и Ксенофан перенесли это движение в южную Италию и развивали его столь своеобразными изысканиями, что каждый из них положил начало новой школе. Эти три древнейшие школы, относящиеся по своему возникновению еще к 6-ому веку, совпадают в том, что, размышляя об основах вещей, которые должна вскрыть наука, они прежде всего имели в виду их субстанциальные основы, т. е. то, *из чего* возникли вещи и из чего состоит их сущность; напротив, задача объяснить возникновение, уничтожение и изменения, как таковые, еще не стояла отчетливо перед их взором; толчок к постановке этой задачи дал лишь Парменид — именно тем, что отрицал возможность этих процессов. В этом смысле древнеионийские философы спрашивают, какова материя, из которой составлен мир, и как он возник из нее. Пифагорейцы находят сущность, из которой состоят вещи, в числах, состав и свойства которых они выводят из точной закономерности явлений, подчиненной числу. Элейская философия, исходя из единства мира, признает, в лице Парменида, сущностью вещей бытие как таковое; и, решительно устраняя из понятия сущего все не-сущее, она объявляет немыслимыми множественность вещей и движение.

Новый поворот натурфилософского мышления начинается с Гераклита.[1] Он признал, что в непрерывном изменении материальных элементов и их сочетаний нет ничего постоянного, кроме самого закона этого изменения; и этим для последующих мыслителей была поставлена задача объяснить само это явление, указать основу изменения и движения. Эмпедокл, Левкипп и Анаксагор попытались осуществить это тем способом, что свели всякое становление и изменение к соединению и разъединению невозникающих, непреходящих и по су-

---

[1] О хронологическом отношении между Гераклитом и Парменидом см. ниже стр. 59 прим. 2.

ществу неизменных первоначал; таким образом, они выводили становление из некоего исконного бытия, которое хотя и отличалось своей множественностью и разделенностью от «сущего» Парменида, но в остальном разделяло существенные свойства последнего. Первым родоначальником этой мысли надлежит, по-видимому, считать Левкиппа. Эмпедокл мыслит указанные первоначала качественно различными, численно ограниченными и бесконечно делимыми; Левкипп — качественно однородными, численно безграничными и неделимыми; Анаксагор — качественно различными, численно безграничными и бесконечно делимыми. Чтобы объяснить движение, на котором основано соединение и разъединение элементов, Эмпедокл присоединяет к первоначалам движущие силы, которым он придает мифическую форму; Левкипп и Демокрит помещают атомы в пустое пространство, в котором последние, по их мнению, движутся от века; наконец, Анаксагор прибегает к допущению мирообразующего духа.*

Эти воззрения означают в действительности уже отказ от прежней точки зрения в физике; принципиально эта точка зрения устраняется софистами. Они отрицают всякую возможность знания (Протагор и Горгий), ограничивают философию вопросами практической жизни, но лишают даже и практическую жизнь всякой общеобязательной нормы; этим софистика отчасти непосредственно подготовляет сократовскую реформу философии, отчасти косвенно вызывает потребность в такой реформе в силу односторонности и сомнительности своих собственных выводов.

I. ТРИ ДРЕВНЕЙШИЕ ШКОЛЫ

А. Древние ионийцы

§ 10. Фалес

Фалес был гражданином Милета, происходившим от беотийских кадмейцев, современником Солона и Креза. Аполлодор ** (по свидетельству Диогена Лаэрция, I, 37) относит его рождение к 1-ому году 35 Олимпиады, т. е. к 640/39 г. до Р. Х. (вероятно, однако, он родился лишь в 1 году 39 Олимп., 624/3 до Р. Х.), его смерть — к 546/5 до Р. Х.; причем при исчислении года рождения решающей датой было, по-видимому, солнечное затмение 585 г. (см. ниже). То, что он помещен во главе семи мудрецов (см. стр. 37) и свидетельства Геродота (I, 75. 170) и Диогена (I, 25) доказывают, что он приобрел славу своей практической рассудительностью и государственной мудростью. Наряду с этим восхваляют его математические и астрономические знания, которые он (по показанию Евдема) приобрел в

Финикии и Египте — быть может, во время торговых путешествий — и перенес в Грецию; самым знаменитым из приписываемых ему свидетельств этих знаний является то, что он предсказал год солнечного затмения, происшедшего 28 мая 585 г. до Р. Х. (по юлианскому календарю) (Герод., I, 74 и др.). Очевидно, с этими математическими изысканиями и с пробужденным ими научным духом связана его попытка найти иной, немифологический ответ на вопрос о последних основах вещей; и с другой стороны, элементарному характеру этой древнейшей греческой математики соответствует то, что физика Фалеса не вышла из зачаточного состояния. А именно, он признал воду веществом, из которого все возникло и все состоит; и он говорил также, что Земля плавает, подобно куску дерева, на воде, и этим объяснял ее устойчивое пребывание в центре мира. Об основаниях этой гипотезы уже Аристотель[1] высказывает лишь догадку, ибо он не имел перед собой сочинения Фалеса, и такового, без сомнения, вообще не существовало; сочинения, упоминаемые позднейшими писателями, как и сообщаемые ими учения Фалеса, должны считаться подложными. Фалес, по-видимому, не объяснял точнее, каким способом вещи возникают из воды; по всей вероятности, он представлял себе, что с веществом непосредственно связана действующая сила, и саму эту силу мыслил, в духе древней религии природы, как нечто аналогичное человеческой душе; на это указывают также его изречения (Arist., De anima I, 5. 411 a 7, 405 a 19), что все полно богов и что магнит имеет душу (т. е. жизнь), так как он притягивает железо. Таким образом, он представлял себе вещество живым и одушевленным, — воззрение, которое встречается и у его последователей и которое было метко названо «гилозоизмом»[2] или также «гилопсихизмом» (Дёринг). Мнение, что он решительно отличал мирообразующую силу, в качестве божества или духа, или мировой души, от вещества, — не может быть допущено. Но сколь бы скудным нам ни казалось это первое начало физической теории, — важно все же было то, что эта теория вообще положила начало научному объяснению мира. Существенный шаг вперед мы встречаем уже у Анаксимандра.

§ 11. Анаксимандр

Этот выдающийся и влиятельный мыслитель был соотечественником Фалеса, и воззрения последнего не могли остаться ему

---

[1] Metaph. 1, 3. 983 b. 22.; более определенно высказывается Феофраст у Simpl. Phys. 23, 21 (Diels, Doxogr. 475); ср., однако, ниже стр. 48 прим. 1. (Предположение Аристотеля состоит в том, что наблюдения над влажностью всякой пищи и животного семени заставили Фалеса признать воду, как источник влажности, за первоначало. Прим. пер.).

[2] От греческих слов ὕλη — материя, и ζωή — жизнь.*

неизвестными, даже если Фалес и не был его учителем в узком смысле слова. Он родился в 610/09 г. до Р. Х. и умер вскоре после 547/46 г. (Diog. II, 1). Выдаваясь среди своих современников своими математическими и географическими знаниями, он продолжил в самостоятельных исследованиях начатые Фалесом космологические изыскания; свои выводы он изложил в самостоятельном, уже рано потерянном сочинении, и он является древнейшим греческим прозаиком и первым философским писателем. Началом (ἀρχή)* всего он признал «беспредельное» (ἄπειρον), т. е. бесконечную массу вещества, из которой возникли все вещи и в которую они возвращаются после своей гибели, «платя друг другу пеню и кару за неправедность, в надлежащем порядке времени».[1] Под этим первовеществом, однако, он не мыслил ни один из позднейших четырех элементов, ни вещество, промежуточное между воздухом и огнем или воздухом и водой,[2] ни, наконец, такое смешение отдельных веществ, в котором последние пребывали бы в своем определенном, качественно-многообразном виде.[3] Напротив, не только из определенного свидетельства Феофраста (у Simpl. Phys. 27, 17 и сл., 154, 14 и сл. [Diels, Doxogr. 479]), но и из суждений Аристотеля[4] следует, что Анаксимандр либо решительно отличал свое «беспредельное» от всех определенных веществ, либо же — что́ более вероятно — совсем не высказался более определенно об его свойствах, но все же хотел обозначить этим понятием лишь то вещество, которое не обладает ни одним из отличительных качеств отдельных веществ. Таким образом, его «беспредельное» (ἄπειρον), которое он мыслил пространственно неограниченным (infinitum), стало для него вместе с тем внутренне или качественно неопределенным (indefinitum, ἀόριστον). В пользу безграничности этого первовещества Анаксимандр приводил — правда, неосновательно — то соображение, что иначе оно исчерпалось бы при созидании вещей.[5] В качестве перво-

---

[1] Simpl. Phys. 24, 18 (Diels, Doxogr. 476). Ср. Philos. d. Griechen, I, 229, 2.

[2] Таковы две гипотезы, которые упоминает Аристотель без указания их авторов, и которые многие толкователи Аристотеля, отчасти противореча своим собственным иным показаниям, приписывают Анаксимандру. Второе мнение приписывает Анаксимандру, между прочим, Lütze, Ueber das ἄπειρον Anaximanders (Leipzig, 1878), оба мнения одновременно — Neuhäuser, Anaximander Miles. (1883), стр. 44—273. — Недавно Heidel (в Arch. f. Gesch. d. Philos. XIX, стр. 333 и сл.) пытался доказать, что Анаксимандр, а вместе с ним и все досократики, не ведали вообще качественного изменения (ἀλλοίωσις в смысле Аристотеля), а признавали только количественное изменение. (В русск. литературе есть монография проф. М. И. Каринского: «Бесконечное Анаксимандра». Спб., 1890. Прим. пер.)

[3] Об этом допущении, которое Ritter (I, стр. 201 и сл., 283 и сл.) положил в основу своего деления ионийских философов на механистов и динамистов и которое все еще разделяется отдельными учеными, ср. Phil. d. Griech. I[5], 201 и сл.

[4] Phys. I, 187 a 20, III, 5. 204 b 22 и сл. De coelo III, 5, 303 b. 13 и сл. Ср. Phil. d. Gr. I[5], 213 и сл.

[5] Arist. Phys. III, 4. 203 в. 18, с. 8. 208a 8; ср. Aët. I, 3, 3 (Doxogr. 277) и др.; ср. Phil. d. Griech. I[5], 198.

вещества, беспредельное не возникало и не уничтожимо, и столь же вечно его движение. Последствием этого движения является «выделение» (ἐκκρίνεσθαι) определенных веществ. Сначала отделились теплое и холодное,* из обоих возникло влажное; из последнего выделились Земля, воздух и огненная сфера, которая окружила Землю, как шарообразная скорлупа. Эта скорлупа лопнула и в ней образовались колесообразные трубки, имеющие отверстия и заполненные огнем; трубки эти, движимые течениями воздуха, вращаются вокруг Земли в наклонно-горизонтальном направлении; огонь, который они изливают при вращении из своих отверстий и который постоянно восстановляется из земных испарений, объясняет также явление проносящихся по небу молний. — Это представление кажется нам, конечно, довольно странным; но в действительности оно есть первая известная нам попытка механически объяснить правильное движение звезд наподобие позднейшей теории сфер.[1] — Земля имеет форму цилиндра; благодаря тому, что она находится со всех сторон на одинаковом расстоянии от границ мира (который, следовательно, мыслится, повидимому, в форме шара), она сохраняется в покое. Вначале она находилась в жидком состоянии, и при ее постепенном высыхании на ней произошли живые существа;[2] люди первоначально зародились в воде и были покрыты рыбообразной чешуей; они покинули воду, лишь когда настолько подросли, что могли существовать на суше. Заслуживающие доверия источники, которые берут начало от Феофраста, свидетельствуют, что Анаксимандр, в согласии с предпосылками своей космологии, принимал периодическую смену миротворения и мироразрушения и, в силу этого, безначальный и бесконечный ряд сменяющихся во времени миров; Шлейермахер[3] без достаточного основания сомневается в достоверности этого предания. Напротив, представляется невероятным, чтобы Анаксимандр утверждал совместное существование бесчисленных миров в бесконечном пространстве.

§ 12. Анаксимен

Анаксимен, также уроженец Милета, слывет у позднейших писателей учеником Анаксимандра, влияние которого явственно сказывается на нем. Время его жизни[4] приходится, согласно Аполлодору,

---

[1] Гипотезы Анаксимандра о величине и отдаленности звезд обсуждает Diels, Arsh. f. Gesch. d. Phil. X, 228 и сл.

[2] Согласно Aët. V, 19, 4 (Doxogr. 430), по учению Анаксимандра, первые животные возникли во влаге и были окружены колючей корой, которую они сбросили с себя при переходе на землю.

[3] Ueber Anaximandros Werke, 3 Abt. II, стр. 195 и сл.

[4] На основании исправленного Дильсом указания Hippolyt. Refut. haer. I, 7 что его ἀκμή («расцвет» = 40-му году жизни) приходится на Ol. 58, 3 (546/5 до Р. Х.) при допущении, что даты у Диогена II, 3 перепутаны и что γεγένηται обозначает ἀκμή

на период между 585/4 и 525/4 до Р. Х. Из его сочинения, написанного ионийской прозой, сохранился лишь небольшой отрывок.

В своей физической теории Анаксимен уклоняется от Анаксимандра в том отношении, что в качестве первоначала он признает не безграничное вещество без какого-либо определения, подобно Анаксимандру, а, вместе с Фалесом, — качественно определенное вещество; но, с другой стороны, он примыкает к Анаксимандру в том отношении, что выбирает такое вещество, которое, по-видимому, обладает существенными свойствами Анаксимандрова первоначала, именно безграничностью и непрерывным движением. То и другое присуще воздуху. Он не только простирается в беспредельность, но вместе с тем находится в постоянном движении и изменении и является (согласно древнему представлению, по которому душа совпадает с дыханием) основой всей жизни и всякого движения в живых существах. «Как воздух, в качестве нашей души, держит нас, так веющее дыхание (πνεῦμα) и воздух объемлет весь мир» (Anax. у Aët. I, 3. 4 [Doxogr. 278]). В силу своего безначального и бесконечного движения воздух претерпевает изменение, которое бывает двояким: разрежением (μάνωσις, ἀραίωσις) или размягчением («χαλαρόν») и сгущением (πύκνωσις) или уплотнением (συστέλλεσθαι). Первое есть вместе с тем нагревание, последнее — охлаждение. Через разрежение воздух становится огнем, через сгущение — ветром, далее тучами, водой, землей, камнями; эту мысль Анаксимен, вероятно, ближайшим образом извлек из наблюдения атмосферных процессов и осадков. При возникновении мира сперва образовалась Земля, которую Анаксимен представлял себе плоской, наподобие диска, и потому висящей в воздухе; поднимающиеся от нее испарения, разрежаясь, становятся огнем; части этого огня, сжатые воздухом, суть звезды; имея форму, подобную Земле, звезды (если только здесь не имеются в виду планеты), витая в воздухе, вращаются вокруг Земли боковым движением, подобно шляпе, которую вертишь вокруг головы. Вместе с Анаксимандром и Анаксимен, согласно достоверному преданию, принимал смену миротворения и мироразрушения.

§ 13. Позднейшие приверженцы древнеионийской школы. Диоген

Школа, которую основали милетские философы в шестом веке, встречается нам еще и в пятом. Гиппон,* который жил во второй трети пятого века, считал вместе с Фалесом воду или, точнее, влажное (ὑγρόν) первовеществом мира; при этом он руководился [1] прежде всего

[1] Согласно свидетельству Феофраста, приводимому у Simpl. Phys. 23, 18 и сл. Aët. I, 3, 1 (Doxogr. 276, ср. 220); это свидетельство в отношении Фалеса основано

аналогией животной жизни, и считал также душу влажностью, возникшей из семени. По его учению, из воды произошел огонь, а из преодоления воды огнем — мир. К Анаксимену примыкал неизвестный в других отношениях Идей, который объявлял воздух первовеществом; упомянутые на стр. 45 прим. 2, сообщаемые Аристотелем воззрения ближе всего подходят к его учению (ср. Diels, «Vorsokr.» I, 327, 30). Еще в 430 г. Диоген из Аполлонии,* который, согласно сообщению Феофраста (Doxogr. 477), эклектически примыкал одновременно к Анаксагору и Левкиппу, сделал попытку защитить монистический материализм Анаксимена против учения Анаксагора о мирообразующем духе; он доказывал, что воздуху присущи те свойства, которые Анаксагор считал возможным приписывать только духу.** А именно, с одной стороны, необходимо допустить единое общее вещество всех вещей, так как иначе не было бы возможно никакое смешение и взаимодействие вещей (это соображение Диоген, по-видимому, противопоставляет учениям Эмпедокла и Анаксагора); с другой стороны, именно это вещество должно быть также мыслящей и разумной сущностью, о чем свидетельствует отчасти его целесообразное распределение, отчасти и в особенности — жизнь и мышление людей и животных; и именно эти признаки соединены в воздухе. Воздух все проникает и (в качестве души) создает в животных жизнь, движение, мышление. Поэтому, согласно Диогену, он есть невозникшая, безграничная, разумная сущность, которая всем руководит и все упорядочивает. Все вещи суть только видоизменения (ἑτεροιώσεις) воздуха. Точнее, изменения воздуха состоят (как учил Анаксимен) в разрежении и сгущении, или — что то же самое — в нагревании и охлаждении. Более плотное и тяжелое опустилось вниз, более легкое поднялось кверху, и выделились две массы, из которых в дальнейшем процессе, в силу вращения, обусловленного теплом, возникла Земля и звезды. Из земной тины (вероятно под влиянием солнечной теплоты) произошли растения, животные и люди; душа живых существ состоит из воздуха, который хотя и не столь горяч, как воздух солнца, но значительно горячее атмосферного воздуха. Различные свойства этого воздуха определяют свойства различных видов живых существ. Диоген пытался не без остроумия объяснить из своей теории явления телесной и душевной жизни, в особенности кровообращение (сохранилось его точное описание системы сосудов; ср. Fr. 6), деятельность органов чувств и мышление. Вместе с древними ионийцами и Гераклитом он также допускал бесконечный ряд сменяющихся во времени миров. Что его учение быстро распространилось в широких кругах, об этом свидетельствует его осмеяние в «Облаках» Аристофана (см. особенно V, 225 и сл., 264. 828 и сл.).

на догадке, но в отношении Гиппона, по-видимому, прямо опирается на его сочинение.

В. Пифагорейцы

§ 14. Пифагор и его школа

История Пифагора уже рано была затемнена, и с течением времени все более затемнялась столь многими неисторическими сказаниями и догадками, в его учение было внесено так много позднейших элементов — в особенности со времени возникновения неопифагорейской школы и широко использованного ею приема сочинения подложных пифагорейских писаний, — что нужна самая осторожная критика, чтобы выделить из дошедших до нас сведений неисторические части. Со значительной степенью достоверности можно установить в истории пифагорейской школы и ее основателя [1] лишь немногие основные пункты, а в отношении ее учения — лишь элементы, которые засвидетельствованы подлинными отрывками Филолая,[2] сообщениями Аристотеля и указаниями позднейших доксографов, источник которых мы вправе усматривать в Феофрасте.[3]

Пифагор, сын Мнесарха, родился в Самосе, куда его предки, тирренские пеласги,* переселились из Флиунта. Из неточных, значительно расходящихся между собой указаний о времени его жизни, по-видимому, ближе всего к действительности стоят сведения, имеющие своим источником, вероятно, Аполлодора (см. Jakoby, Apollodors Chronik, стр. 215 и сл.); согласно им, он родился в 571/0 году, прибыл в Италию в 532/1 и умер в 497/6 году в 75-летнем возрасте. Уже Гераклит называет его ученейшим мужем своего времени;[4] но как и

---

[1] Об известных нам греческих биографиях Пифагора см. выше.

[2] Все отрывки Филолая обработал Бёк (Böckh, Philolaos d. Pythagor. Lehren, 1819); после того, как я показал подложность части этих отрывков, Schaarschmidt (Die angebliche Schriftstellerei des Philolaos, 1864) пытался доказать подложность всех отрывков вообще; я, после многократного исследования, убедился в подложности фрагментов, относящихся к книге περὶ ψυχῆς («о душе») и подлинность остальных фрагментов, отчасти использованных уже Аристотелем. Ср. Phil. der Griech. I[5], 287 и сл., 371 и сл., 416 и сл.

[3] Из новейших изложений пифагорейской философии следует упомянуть, наряду с известными более общими трудами, Chaignet Pythagore et la philosophie pythagor. (2 тома, 1873), как тщательную работу, которая, однако, все же еще слишком доверяет недостоверным сведениям. Некритичной и романтической книгой Рёта (Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, т. 2, 1858) можно пользоваться лишь с величайшей осторожностью.

[4] Fr. 129 D. = 17 Byw. у Diog. VIII, 6 (русск. пер. Фрагменты Гераклита, 129; стр. 46—47): Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς (вместо этого Гер., вероятно, сказал ταῦτα) ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην πολυμαθείην κακοτεχνίην. («Пифагор, сын Мнесарха, упражнялся в знании более всех людей и, сделав для себя выбор, создал себе мудрость — многознание, злохудожество»). Дильс (Vorsokr. II, 660) заходит слишком далеко, признавая подложным весь этот фрагмент. Многосведущим Пифагор является и у Гераклита, Fr. 40. Ср. также Herod. IV, 95: Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ («один из сильнейших греческих мыслителей, Пифагор»).

откуда он почерпнул свои знания — это нам неизвестно. Указания позднейших авторов, что он предпринимал с образовательной целью путешествия в восточные и южные страны, исходят от недостоверных свидетелей, возникли поздно и среди (упомянутых на стр. 32 и сл.) подозрительных обстоятельств; и потому они должны считаться не сведениями, основанными на историческом воспоминании, а лишь догадками, поводом к которым послужили в особенности учение о переселении душ и некоторые орфико-пифагорейские обычаи. Более древнему преданию, по всем признакам, не было ничего известно даже о пребывании Пифагора в Египте, которое само по себе не содержит ничего невозможного. Первое упоминание о нем встречается в пышной речи Исократа, которая сама не притязает на историческую правдивость (Busir. 11, 28, ср. 33); Геродот (II, 81. 123, ср. с. 49, 53), по-видимому, еще ничего не знает о пребывании философа в Египте; а в отношении Платона и Аристотеля в особенности мало вероятно (согласно сказанному на стр. 33), чтоб они выводили из Египта столь влиятельную систему как пифагореизм, учение о переселении душ, которое Пифагор будто бы узнал в Египте,[1] было известно грекам и до него, тогда как оно было чуждо египетской религии (вопреки Herod. II, 123). Более вероятно, хотя все же не вполне достоверно указание (засвидетельствованное для эпохи начиная со второй половины 4-го века у Diog. I, 118 и сл.), что учителем Пифагора был Ферекид; и если известие, что Пифагор был учеником Анаксимандра (у Porphyr. vita Pyth. 2. 11), само по себе, по-видимому, основано не на историческом предании, а на простой догадке, то все же отношение пифагорейской математики и астрономии к соответствующим учениям Анаксимандра (ср. выше стр. 45) свидетельствует о его знакомстве с милетским философом. После того как Пифагор, по-видимому, начал свою деятельность уже на родине, он нашел для нее главное поприще в Нижней Италии. Он поселился в Кротоне и основал здесь союз, который встретил множество приверженцев среди италийских и сицилийских греков. Позднейшее сказание изображает дело так, что он выступил в этих местах в качестве пророка и чародея, и что его школа была союзом аскетов, которые жили на коммунистических началах, подчиняясь строгой дисциплине ордена, воздерживаясь от употребления мясной пищи, бобов и шерстяной одежды и свято храня тайны школы. Для исторического анализа пифагорейский союз является прежде всего одной из форм тогдашних организаций мистерий: средоточием его служили «Оргии», о которых упоминает Геродот (II, 81); его главным догматом было учение о переселении душ, о котором говорит уже Ксенофан (Fr. 7 у Diog. VIII, 36). От пос-

[1] Попытка Шрёдера (L. v. Schröder, Pythagoras und die Inder, 1884) вывести пифагорейское учение о переселении душ из сходного с ним во многих отношениях индусского учения должна быть также признана неудачной.

вященных требовалась чистота жизни (Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου, «пифагорейский образ жизни», Платон, Resp. X, 600 В); которая, однако, согласно наиболее достоверным свидетельствам, сводилась лишь к немногим и легко выполнимым воздержаниям. От всех других сходных явлений пифагорейский союз отличался тем этически-реформаторским направлением, которое Пифагор придал мистическим догматам и культу, стремлением привить своим членам, по образцу дорийских нравов и воззрений, телесное и духовное здоровье, нравственность и самообладание. В связи с этим стремлением стоит не только культивирование многих искусств и знаний, напр. гимнастики, музыки, медицины, но и научная деятельность, в которой упражнялись члены союза, по примеру его основателя; и даже независимо от какой-либо тайны школы, в этой деятельности редко могли участвовать посторонние лица, не принадлежавшие к союзу. Математические науки имели вплоть до начала 4-го века своим главным средоточием пифагорейскую школу, и к ним примыкало то физическое учение, которое и у пифагорейцев образует существенное содержание их философской системы. А что этическая реформа, которой домогался Пифагор, должна была тотчас же стать и политической реформой — это для греков той эпохи было само собой понятно. В политике пифагорейцы, согласно всему духу своего учения, были защитниками дорийско-аристократических учреждений, направленных на строгое подчинение личности интересам целого. Однако, эта политическая партийная позиция пифагорейского союза уже рано подала повод к нападениям против него, которые побудили еще самого Пифагора переселиться из Кротона в Метапонт, где он и закончил свою жизнь; и позднее, после многолетних трений, вероятно около 440—430 г. до Р. X., сожжение дома, в котором собирались пифагорейцы, послужило сигналом для преследований, которые распространились по всей Нижней Италии и в которых многие пифагорейцы погибли, а остальные бежали в разные стороны. К этим беглецам, через которых средняя Греция впервые ознакомилась с пифагореизмом, принадлежали Ф и л о л а й (см. выше стр. 49 прим. 2) и Л и с и д, учитель Эпаминонда,* которые оба жили в Фивах. Учеником первого был Е в р и т, учеников которого Аристоксен называет последними пифагорейцами. В начале 4 века мы встречаем в Таренте К л и н и я, и вскоре после этого — знаменитого А р х и т а, благодаря которому пифагореизм снова приобрел власть над могущественным государством. Но, по-видимому, вскоре после него пифагореизм, который в древней Академии слился с платонизмом, в пределах пифагорейского союза в Италии совершенно пал, тогда как пифагорейские мистерии (ср. § 91) сохранились и даже получили бóльшее распространение.

§ 15. Пифагорейская система. Число и его элементы

Подобно тому, как практические стремления пифагорейцев были направлены на то, чтобы упорядочить человеческую жизнь и дать ей гармоническую форму, так и примыкающее к этим стремлениям мировоззрение, руководящие мысли которого, по-видимому, исходят от самого Пифагора,[1] имеет в виду прежде всего порядок и гармонию, в силу которых совокупность вещей слита в прекрасное целое, в космос, и которые особенно отчетливо выступают в созвучии тонов и в правильном движении небесных тел. В качестве математиков, пифагорейцы замечают, что эта гармония основана на том, что все в мире распределено в числовых отношениях: число, по Филолаю (Fr. 11 у Stob. Ekl. I, 16, 20 W.), делает скрытое познаваемым, властвует над божественными вещами (т. е. мирозданием) и над делами людей над музыкой и ремеслом, — и не допускает лжи. В этом смысле все составлено по образцу чисел.[2] Но для их еще неопытного реалистического мышления это положение тотчас же превращается в иное: число есть сущность вещей, все есть число и состоит из чисел; устранить лежащую здесь неясность и приписать пифагорейцам определенное различие между числами и распределенными в числовом порядке вещами значило бы не понимать своеобразия их воззрений.[3]

Числа бывают четные и нечетные, и из этих частей составлены все отдельные числа. Нечетные числа суть те, которые полагают предел делению на два, четные — те, в которых этого предела нет. Отсюда пифагорейцы заключают, что нечетное и четное, или в более общей форме, ограничивающее [4] и неограниченное суть основные составные части чисел и всех вещей (πράγματα ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, «вещи, из

---

[1] Состояние наших источников не дает возможности с достоверностью установить, какие отдельные учения школы должны быть приписаны ее основателю. Но Виндельбанд, в своей «Истории древней философии», заходит слишком далеко, совершенно исключая Пифагора из числа подлинных философов и считая его только морально-религиозным реформатором (как это еще до Виндельбанда полагал Брандис). По существу на точке зрения Виндельбанда стоит Burnet, Early greek philosoph., стр. 89 и сл. и Döring, Gesch. d. gr. Phil. I, стр. 50 и сл. Последний различает и в пределах древнепифагорейской школы еще четыре фазиса научного развития.

[2] Arist. Metaph. I, b. 987 b. 11; μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν («они говорят, что сущее основано на подражании числам»).

[3] О первоначально арифметическом характере основных понятий пифагореизма см. «Phil. d. Gr.» I[5], стр. 378 и сл., где отвергаются противоположные воззрения Ritter'a, K. F. Herrmann'a, Reinhold'a, Brandis'a и др., по которым пифагорейцы первоначально понимали свои принципы геометрически или телесно. Недавно Burnet (ук. соч. стр. 300 и сл.) пытался снова укрепить эти воззрения.

[4] Филолай по Aët. I, 3, 10 (Dox. 283) называл это начало περαῖνον («ограничивающее»); у Платона и Аристотеля вместо этого стоит πέρας («предел, граница»), πεπερασμένον («ограниченное»), πέρας ἔχον («имеющее предел»).

которых составлен космос», Philol. Fr. 5). И так как ограниченное считалось у греков более совершенным, чем неограниченное и бесформенное, нечетное число — более счастливым, чем четное, то с этим соединилась мысль, что противоположность между ограниченным и неограниченным, лучшим и худшим проникает все на свете; и был составлен (вероятно, только более поздними пифагорейцами) список десяти основных противоположностей, гласивший следующее: 1. Ограниченное и неограниченное. 2. Нечетное и четное. 3. Единое и множественное. 4. Правое и левое. 5. Мужское и женское. 6. Покоющееся и движущееся. 7. Прямое и кривое. 8. Свет и тьма. 9. Добро и зло. 10. Квадрат и прямоугольник.*

Ввиду этой антагонистичности последних основ необходим, однако, принцип, который соединял бы противоположное, и этот принцип есть гармония, как «единство многообразного и согласование двойственного». Поэтому, если все называется числом, то можно также сказать, что все есть гармония; при этом, однако, в силу господствовавшей в пифагорейской школе неясности мысли, самое конкретное отождествляется с самым общим, символ — с выражаемым им понятием; и потому пифагорейцы не отличали отчетливо гармонию в космическом смысле от музыкальной гармонии, и вместе с тем от октавы, которая также называлась «гармонией».

§ 16. Пифагорейская физика

В применении своего учения о числе к реальным фактам пифагорейцы действовали, по бóльшей части, чрезвычайно неметодично и произвольно. Если в какой-либо вещи им бросалось в глаза число или числовое отношение, они объявляли последнее сущностью этой вещи. При этом нередко один и тот же предмет обозначался различными числами, и еще гораздо чаще одно и то же число употреблялось для обозначения самых различных предметов, а в силу того и сами эти предметы ставились в связь между собой (напр. καιρός (мера) и солнце). Однако, была сделана попытка и более методического проведения учения о числе, причем различные классы вещей располагались по числам, и свойства их выводились из чисел. Основной схемой самих чисел служит десятиричная система; каждое из первых десяти чисел имеет свою особую силу и значение; среди них прежде всего выступает декада (десятерица), как совершенное, всеобъемлющее число, и наряду с ней потенциальное 10, тетрактида (четверица), к которой относится известная клятвенная формула. На числовых отношениях основаны далее — как это впервые открыли пифагорейцы (а может быть, уже их родоначальник) — высота и созвучие тонов; их отношение определялось не по числу колебаний, а по длине звучащих струн и высчитывалось по диатоническому делению гептахорда (позд-

нее — октахорда). Уже Филолай (Fr. 5) определяет это отношение для октавы (ἁρμονία, позднее διὰ πασῶν) как 1 : 2, для квинты (δι'ὀξειᾶν, позднее — διὰ πέντε) как 2 : 3, для кварты (συλλαβά, позднее — διὰ τεσσάρων) как 3 : 4, для тона как 8 : 9. Из чисел выводятся пространственные фигуры (которыми греческая математика привыкла наглядно иллюстрировать числовые соотношения): так, два есть число линии, три — число плоскости, четыре — число тела. Далее, Филолай ставит в зависимость от фигур мельчайших частиц стихийные свойства веществ: из пяти правильных тел он отождествляет тетраэдр с огнем, октаэдр — с воздухом, икосаэдр — с водой, куб — с землей и додекаэдр — с мировым целым (или эфиром). Учение о вечности мира нашим философам приписывают лишь позднейшие писатели, вопреки свидетельству Аристотеля; творение мира исходило, по их теории, от единицы, т. е. от срединного огня, которое привлекло и ограничило ближайшие к нему части неограниченного. В нем и доселе находится средоточие и связь мира, он есть «гестия»,* «крепость Зевса» и т. д. Вокруг этого центрального огня, вместе со звездными сферами движется и Земля; таким образом, тут впервые возникает попытка объяснить движением Земли видимое ежедневное движение неба. А для того, чтобы получить для этих небесных тел совершенное число десять, между Землей и центральным огнем было помещено «противоземлие». Однако, эта астрономическая теория, которую можно обнаружить у Филолая, по-видимому, еще не принадлежала Пифагору, тогда как теорию сфер, как таковую, учение о шарообразной форме Земли и об освещении Луны Солнцем (последнее знает и Парменид) можно приписать уже ему. Архаический характер имеет и учение о гармонии сфер, которое, исходя из обычного геоцентрического представления, рассматривает семь планет, как звучащие струны небесного гептахорда. Платон, по-видимому, заимствовал свое учение о мировом годе (ср. § 45, в конце) у пифагорейцев; от Евдема (Simpl. Phys. 732, 26) мы узнаем, что по истечении мирового года все вещи и состояния должны повториться точно так, как они были. Допущение мировой души приписывалось пифагорейцам в подложных сочинениях неопифагорейского происхождения; однако, из Аристотеля ясно следует, что оно было чуждо им. По-видимому, у них отсутствуют также более подробные исследования о человеческой душе: Аристотель знает о них в этом отношении только то, что они считали душами пылинки, летающие в солнечном свете, или силы, которые их движут (De an. I, 2. 404 a 16); он же (Metaph. I, 5, 985 b 30) в числе того, что́ пифагорейцы сводили к числам, называет душу и разум (νοῦς), и этим подтверждает свидетельство (Theol. Arithm. 55),** что Филолай, в связи со своим выведением тел (выше на этой стр.), относил физические свойства к числу пять, одушевление — к числу шесть, разум (νοῦς), здоровье и «свет» — к числу семь, любовь, рассудительность и понимание — к числу восемь. Душа называлась также гар-

монией — может быть, гармонией своего тела; и точно так же, быть может, верно, что Филолай помещал начало (ἀρχά) разума в голове, начало жизни (ψυχά) — в сердце, начало роста — в пуповине, начало оплодотворения и зачатия — в половых органах. Напротив, все остальное, более близкое к платоновской психологии, что нам сообщают о древнепифагорейских воззрениях, не может считаться аутентичным.

§ 17. Религиозные и этические учения пифагорейцев

Наряду с научными чертами пифагорейской системы, от пифагорейцев к нам дошел ряд других учений, которые возникли независимо от первых и не стояли с ними ни в какой связи, или стояли в весьма слабой связи. Сюда относится, прежде всего, вера в переселение душ, которую Пифагор заимствовал из орфических мистерий (ср. стр. 50).[1] Далее, вера в демонов, под которыми разумели, главным образом, души, витающие в воздухе (см. стр. 54) или пребывающие в Гадесе. Наконец, также некоторые теологические изречения, приписываемые Филолаю; из них, однако, именно то изречение, которое приближается к Ксенофану и его очищенной идее Бога (Fr. 20), не засвидетельствовано достаточно прочно, остальные же не носят философского характера. С догматом о переселении душ связаны **этические** предписания пифагорейцев, через указание на возмездие после смерти; однако, эта религиозная мотивировка, которая присуща не только пифагорейцам, не имеет ничего общего с научным обоснованием этики. Столь же мало такое научное обоснование содержится в жизненных правилах и предписаниях, которые дошли до нас отчасти в символических изречениях,[2] отчасти в иной форме; * собрание таких предписаний (относящееся не ранее, чем к 1-му веку до Р. Х.) содержат т. н. «Золотые стихи» (второе собрание, вероятно, пополненное собственными добавлениями, составил Аристоксен — см. стр. 25). В них выражены нравственные принципы пифагорейцев: здесь требуют почитания богов, родителей, начальства и законов, любви к отечеству, верности друзьям, самопроверки, умеренности, чистоты жизни; но эти требования столь же мало получают здесь научную формулировку и обоснование, как и в изречениях народной мудрости и поэтов. Единственная удостоверенная попытка применить к этической области учение о числах содержится в утверждении, что справ-

---

[1] См. изложение орфико-пифагорейского учения о душе **Гомперца**, Греческие мыслители, русск. пер., т. I, стр. 108 и сл.

[2] Эти пифагорейские σύμβολα в значительной своей части отражают древние религиозные суеверия, и лишь позднее были переистолкованы в этическом смысле. см. **Rohde**, Psyche, passim, и **Böhm**, De symbolis Pythagoreis. 1905.

ведливость есть равномерно-равное число (или, точнее, одно из первых квадратных чисел, 4 и 9), так как она возмещает равное равным. Быть может, верно также и то, что добродетель обозначалась как гармония, — чем, однако, о ней не высказывалось ничего своеобразного. Таким образом, сколь бы ценным ни было в практическом отношении этическое направление пифагорейского союза, — вклад его нравственного учения в научное обсуждение этических вопросов был ничтожен; потребность в таком обсуждении заслоняется здесь непосредственным этическим и религиозным наставничеством.

§ 18. Пифагореизм в связи с другими учениями

Из сочетания пифагорейского учения с иными точками зрения возникли физические теории Гиппаса и Экфанта. Гиппас из Метапонта (вероятно, около 450 г.), который всеми обозначается, как пифагореец, по-видимому, слил пифагорейскую центральную сущность с первосущностью Гераклита, признав огонь первовеществом мира. Экфант (кажется, в начале 4-го века) * соединил пифагорейское учение с демокритовским, заменив единицы, как элементы чисел, телесными атомами; для объяснения же сотворения мира он, вместе с Анаксагором, прибегал к допущению божественного разума. Еще до него Гикет из Сиракуз, к которому он в этом отношении присоединился, заменил учение о вращении Земли вокруг центрального огня учением о ее вращении вокруг собственной оси. — Что, с другой стороны, и лица, не принадлежавшие к пифагорейскому союзу, испытали влияние отдельных его учений, — об этом свидетельствует, помимо Парменида и Эмпедокла, кротонский врач Алкмеон (в начале 5-го века); [1] своими анатомическими изысканиями и применением их к врачебному искусству он проложил путь не только Гиппократу,** но философам позднейшей эпохи; он также впервые исследовал чувственные ощущения и признал мозг центральным органом деятельности восприятия и рассудка. Когда он замечал, что человеческая жизнь движется между противоположностями и отсюда выводил для врача задачу поддерживать в равновесии составные части тела, то это напоминает учение пифагорейцев о противоположностях и гармонии; и точно так же напоминает их веру в бессмертие его учение, что душа бессмертна, ибо она подобна непреходящим небесным существам и, как и последние, находится в постоянном движении. — В фрагментах знаменитого комика Эпихарма (550—460 до Р. Х.) мы также находим, наряду с суждениями Ксенофана и Гераклита, пифагорейское учение о бессмертии. Но называть его, вместе с некоторыми древними писателями, пифагорейцем мы имеем тем менее права, что пифагорейски окрашенные отрывки относятся к бо-

---

[1] См. Wachtler, De Alcmaeone Crotoniata, 1896, где собраны также фрагменты.

лее позднему собранию, в котором, наряду с подлинным, содержится также много подложного.[1] *

C. Элеаты

§ 19. Ксенофан

Основатель элейской школы, подобно основателю пифагорейской школы, был ионийцем, переселившимся в Нижнюю Италию. Родившись около 580—576 г. (Ol. 50, как, вероятно стояло у Аполлодора вместо дошедшего до нас Ol. 40), он долгие годы странствовал, как поэт и рапсод, по греческим городам и под конец, поселился в Элее, где умер в возрасте более 92 лет.[2] О его «полиматии» (многоведении) говорил уже Гераклит (Fr. 16 у Diog. IX, 1); Феофраст (у Diog. IX, 21) называл его учеником Анаксимандра. Его стихи имели разнообразное содержание; знанием его философских воззрений мы обязаны остаткам его дидактической поэмы περί φύσεως («о природе»)[3] и сообщениям о ней Аристотеля и Феофраста (у Симпликия Diels, Doxogr. стр. 480 и сл.); тогда, как псевдоаристотелевское сочинение De Melisso Xenophane Gorgia ** не есть ни сочинение Аристотеля или Феофраста, ни достоверный источник об учении Ксенофана. — Исходной точкой этого учения, по-видимому, являлась та смелая критика греческой веры в богов, в силу которой Ксенофан занимает столь выдающееся место в истории религии. Не только человеческий образ богов и недостойность Гомеровых и Гесиодовых рассказов о них вызывает его насмешки и негодование; но он находит также (как надлежит предполагать) уже их множественность несоединимой с более чистым понятием о Боге. Лучшее, говорит он, может быть лишь единым; никто из богов не может находиться под властью другого. Столь же мало мыслимо, чтобы боги возникли или чтобы они переходили из одного места в другое. Итак, существует лишь единый Бог, «несравнимый со смертными ни по образу, ни по мыслям»; «весь он есть око, весь — ухо, весь — мышление» и «без усилия властвует над всем своей мыслью».[4] Но с этим боже-

---

[1] См. Diels, Vorsokr. II, 668 и сл. Фрагменты собраны у Kaibel'я, Com. Gr. fr. I и Diels'a Vorsokr., I, 89 и сл.

[2] Diels относит теперь (Vorsokr. II, 658) на основании данных Fr. 8 и 22, его рождение к 565, его смерть — к 473 г.

[3] Собраны и обработаны Karsten'ом, Philosoph. Graec. rel. I, 1. 1835. Diels, Poet. philos. fr. 1901 и Vorsokr. I², стр. 34 и сл.

[4] См. Philos. d. Griech. I⁵, стр. 526 и сл., где отвергается взгляд Freudenthal'я (Ueber die Theologie des Xenophanes, 1886), что Ксенофан не был монотеистом в строгом смысле, и ответ Фрейнденталя в Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 322 и сл. На сторону Фрейденталя становится, в числе других, Гомперц, Греческие мыслители, русск. пер. т. I, стр. 139 и сл.

ством для нашего философа совпадает мир: «Озирая небосвод, он нарек единое (или, как говорит Феофраст у Simpl. Phys. 22, 30, единое и всецелое) божеством» (Arist. Metaph. I, 5, 986 b 20). Это единое божественное существо вечно и неизменно; ограничено ли оно или безгранично — об этом Ксенофан, согласно определенным указаниям Аристотеля и Феофраста, не высказывался; поэтому, если сочинение De Melisso (3. 977 b 3) утверждает, что он доказывал, что единое не безгранично и не ограничено, то это свидетельство не заслуживает веры. Скорее в иной связи он мог говорить о безграничности воздушного пространства или глубины Земли и, с другой стороны, о шарообразной форме неба, не исследуя, как то и другое согласуется, и не относя этих суждений к божественному существу. Вероятно также и то, что он признавал мир невозникшим и непреходящим; при этом, однако, он мог иметь в виду лишь вещество мира, ибо о мироздании он этого не признавал. По его учению, Земля возникла из моря, что́ он доказывал из наблюдавшихся им окаменелостей, и временами снова погружается в море; солнце же и звезды он считал горящими испарениями, которые ежедневно вновь образуются. Вместе с Землей должен погибнуть и человеческий род, и вновь возникнуть из нее (ср. учение Анаксимандра, стр. 45—46) при ее возрождении. — Если позднейшие скептики причисляли нашего философа к своим единомышленникам, то при этом они, правда, могли ссылаться на его изречения, говорящие о недостоверности и ограниченности человеческого знания; однако, догматическая форма его учения свидетельствует, как далеко он все же стоял от принципиального скепсиса.

§ 20. Парменид

Если Ксенофан утверждал единство и вечность божества и мироздания, то Парменид приписывает те же свойства всему реальному вообще, ибо, по его мнению, они необходимо вытекают из понятия реальности; поэтому множественность и изменения вещей он признает одной только видимостью. Этот мыслитель, высоко почитавшийся в древности и особенно возбуждавший восхищение Платона, родился — если следовать указаниям «Парменида» Платона — не ранее 520—515 г. до Р. Х.; однако это свидетельство принадлежит, вероятно, к числу анахронизмов, которые Платон часто позволял себе по художественным соображениям, и Диоген (Diog. IX, 23) более приближается к истине, относя (без сомнения, вслед за Аполлодором) расцвет Парменида (ἀκμή, обычно — 40-й год жизни) к Ol. 69, и следовательно, его рождение — к Ol. 59 (544/0 до Р. Х.). На его развитие влияли два пифагорейца,* и он сам славился своей пифагорейской жизнью; но его философская теория примыкает в своих основных идеях к Ксенофану, и лишь его гипотетическая космология примыкает

к космологии Пифагора, — быть может, и к космологии Анаксимандра.[1] Основное понятие, из которого он исходит, есть понятие сущего в его противоположности к понятию не-сущего; причем под сущим он разумеет не отвлеченное понятие чистого бытия, а «полное», массу, заполняющую пространство и чуждую всяких дальнейших определений. «Только сущее есть, не-сущего же нет, и оно немыслимо» (Fr. 4, 6, 1 и др.) — из этой основной мысли он выводит все свои определения сущего. Сущее не может ни возникнуть, ни перестать существовать, ибо оно не может ни возникнуть из не-сущего, ни обратиться в не-сущее, оно никогда не было и никогда не будет, а есть нераздельно всецело в настоящем (νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἕν ξυνεχές). Оно неделимо, ибо оно всюду одинаково есть то, чтó оно есть, и нет ничего, чем оно могло бы быть разделено. Оно неподвижно и неизменно, всюду равно самому себе, может быть уподоблено хорошо закругленному шару, и равномерно простирается от средоточия во все стороны. И мышление также не отлично от бытия, ибо оно есть лишь мышление сущего (Fr. 8, 34 и др.). Поэтому лишь то познание владеет истиной, которое во всем показывает нам это единое неизменное бытие, т. е. истиной владеет лишь разум (λόγος); напротив, чувства, которые предносят нам видения множественности вещей, возникновения, уничтожения и изменения, т. е. вообще представляют бытие не-сущего, суть источник всех заблуждений.[2]

Тем не менее, Парменид попытался во второй части своей поэмы показать, как следовало бы объяснить мир с точки зрения обычного способа представления. В действительности существует лишь сущее; мнение людей ставит рядом с ним не-сущее, и, таким образом, мыслит все составленным из двух элементов, из которых один соответствует сущему, другой — не-сущему; мир составлен из светлого и пламенного, с одной стороны (φλογὸς αἰθέριον πῦρ),*** и «ночи», темного, тяжелого и холодного, с другой, — чтó Парменид называл также землей. Первый элемент он, согласно сообщению Феофраста, описывал как действующее начало, последний — как страдательное, и присоединял к ним

---

[1] Его поэма περί φύσεως («о природе») начинается с фикции путешествия поэта на колеснице в области света, где богиня возвещает ему непреложную истину, а затем — обманчивые мнения людей. Поэма распадается, таким образом, на две части, на учение о бытии (Ἀλήθεια)* и на учение о видимости (Δόξα).** Фрагменты поэмы у Karsten'a Phil. Gr. rel. I, 2. Vatke., Parm. doctrina 1864. Stein. Symb. philol. Bonnens., 1864. и сл., стр. 763 и сл. Preller[8] (см. выше стр. 30) стр. 86 и сл. Diels., Parm. Lehrgedicht, 1897, Poet. phil. fragm., стр. 48 и сл. и Vorsokrat. I[2], стр. 105 и сл.

[2] Встретившая сочувствие гипотеза Bernays'я, что Парменид, осуждая тех, кто считает бытие и небытие тождественным (Fr. 6, 4 и др.), имел в виду Гераклита, по моему мнению, не вытекает из изображения этих противников, и трудно согласуема с хронологическим соотношением между обоими философами: ср. Phil. d. Griech. I[5], стр. 737 и сл. [Воззрение Bernays'я получило теперь почти всеобщее признание. См. Diels, Parmen. стр. 68 и сл., где также рассеяны хронологические сомнения Целлера. Согласно этому воззрению, Парменид развил свое учение в сознательной борьбе против Гераклита. Ср. Patin, Parm. im Kampfe gegen Heraklit. 1899].

еще мифический образ богини, которая всем руководит. Он обещает показать, как при этих допущениях нужно объяснять происхождение и устройство мира; но из этих соображений до нас дошло лишь немногое. Он представляет мироздание составленным из земного шара и различных, объемлющих его и охваченных твердым небосводом сфер; некоторые из этих сфер — светлые, другие — темные, третьи имеют смешанную природу.[1] Он держался, по-видимому, мнения, что люди произошли из земной тины. Их представления определяются материальным составом их тела: каждый из обоих элементов в теле познает родственное себе; характер представлений зависит от того, какой из обоих элементов преобладает; поэтому представления имеют бóльшую истинность, если в теле преобладает теплое (сущее).

§ 21. Зенон и Мелисс

Третье поколение элейских философов представлено Зеноном и Мелиссом. Зенон из Элеи, которого прославляли за его геройскую гибель в борьбе с одним тираном,* был любимым учеником Парменида; согласно Платону (Parm. 127 B), он был на 25 лет, а согласно Аполлодору — на 40 лет моложе своего учителя. В прозаическом сочинении, написанном в молодости, он защищал учение Парменида косвенным путем, через опровержение обычного способа представления; он обнаружил при этом такую остроту ума, что Аристотель (согласно Diog. VIII, 56, IX, 25) называл его изобретателем диалектики. Его известные нам доказательства обращены частью против допущения множественности вещей, частью против допущения движения. Против множественности он указывает на следующее: 1. Если бы сущее было многим, то оно должно было бы быть и бесконечно малым, и бесконечно великим: бесконечно малым — потому что единства, из которых оно было бы составлено, были бы неделимыми, т. е. лишенными величины; бесконечно большим — потому, что каждая его часть должна была бы противостоять другой части, от которой она была бы удалена, но точно так же и эта последняя и т. д. 2. Точно так же по числу сущее должно было бы быть одновременно и ограниченным, и безграничным: ограниченным — потому что вещей было бы не больше, чем их есть, безграничным — потому что для множественности вещей необходимо, чтобы каждые две вещи имели между собой третью вещь, но точно так же и эта последняя вещь в отношении к

[1] См. Diels, Parmenid. стр. 103 и сл. Новое, во многих отношениях уклоняющееся от Дильса, объяснение космогонии Парменида дает теперь Gilbert, Arch. f. Gesch. d. Phil. XX (1906), стр. 25 и сл.

одной из первых, и т. д. до бесконечности.[1] 3. Если все находится в пространстве, то и пространство должно находиться в ином пространстве, и точно так же и это последнее пространство и т. д. 4. Наконец, упоминается утверждение, что если мера зерна производит шум при высыпании, то и каждое зерно, и каждая часть зерна должны были бы производить шум.[2] Еще более прославлены и значительны четыре доказательства против движения: 1. Чтобы пройти определенный путь, тело должно было бы сначала пройти половину этого пути, а для этого сперва половину последней и т. д., т. е. в ограниченное время оно должно было бы пройти безграничное множество пространств; следовательно, движение не может начаться. 2. То же в иной формулировке (т. наз. «Ахиллес»): Ахиллес не может догнать черепахи, если она находится на каком-либо расстоянии впереди него; ибо, когда он достигает места, в котором она находилась (А), она доходит до следующей точки (В), и когда он доходит до В, она доходит до С, и т. д.; следовательно, движение не может никогда дойти до конца. 3. Летящая стрела покоится, ибо в каждое мгновение она находится в одном определенном пространстве, следовательно, она покоится в каждое мгновение своего полета, а следовательно, и во все время полета. 4. Равные пространства при равной скорости должны быть пройдены в равное время. Но движущееся тело проходит мимо другого тела, движущегося ему навстречу, в два раза скорее, чем мимо покоящегося тела. Следовательно, законы движения противоречат фактам. — Позднее эти доказательства были использованы со скептическими целями; сам Зенон хотел только подкрепить ими положения Парменида; но благодаря способу, которым он преследовал эту цель, он дал могущественный толчок не только развитию диалектики, но и обсуждению проблем, таящихся в понятиях пространства, времени и движения.

Мелисс из Самоса, — тот самый, который в 441 г. до Р. Х. в качестве наварха (главнокомандующего флотом) победил афинский флот — излагал в своем сочинении περί φύσεως (или: περὶ τοῦ ὄντος) («о природе», «о сущем»)[3] учение Парменида о сущем; он защищал здесь

---

[1] Что оба эти доказательства направлены против мнимого учения пифагорейцев о сложении вещей из пространственно-протяженных точек (см. выше, стр. 52 прим. 3) — этого не удалось доказать Tannery, Science hell. стр. 248 и сл. (русск. пер. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки, стр. 238 и сл.) (ср. Bäumker, Probl. d. Mater., стр. 60 и Döring, Gesch. d. griech. Phil., стр. 175 и сл.) См. Philos. d. Griech. I[5], стр. 594.

[2] 3-е и 4-е доказательство, быть может, непосредственно не направлялись против учения о множественности; первое из них, быть может, направлялись против (пифагорейского или атомистического?) допущения пустого пространства, последнее — против достоверности чувственных восприятий.

[3] Pabst, De Meliss. fragmentis. (1889) показал, что Fr. 1—5 собрания Mullach суть позднейшая переработка Fr. 6—14. Поэтому у Дильса (Vorsokr. I, 143 и сл.) первые фрагменты помещены под текстом подлинных фрагментов, как пересказ Симпликия. Эти подлинные отрывки вполне оправдывают суждение Аристотеля, который (Metaph. I, 5, 589b 25) называет Мелисса, как и Ксенофана, по сравнению с Парменидом, μικρὸν ἀγροικότεροι («несколько более грубыми»).

это учение, по-видимому, между прочим, уже против Эмпедокла и Левкиппа. Он доказывал теми же аргументами, что и Парменид, вечность и нетленность сущего; но отсюда, уклоняясь от Парменида, он делал затем недопустимый вывод, что сущее и в пространственном отношении должно быть безначальным и бесконечным, т. е. безграничным. Для дальнейшего обоснования этого положения он оспаривал (по-видимому, против Левкиппа) возможность пустого пространства; отрицанием пустого пространства он опровергал также допущение множественности вещей: единство и нераздельность сущего он признавал вместе с Парменидом. Вместе с последним он отрицал всякое движение, а также и всякое изменение в свойствах вещей и в расположении их частей, так как всякое изменение было бы уничтожением существующего и возникновением нового; и в силу этого он оспаривал также (против Эмпедокла) разделение и смешение веществ; причем против пространственного движения он снова указывал на немыслимость пустого пространства, без которого ведь невозможно ни движение, ни сгущение и разрежение. Вместе с Парменидом, наконец, он отвергал свидетельства чувств; против показаний чувств он выдвигал то противоречие, что вещи часто представляются нам изменившимися с течением времени, — чтó было бы невозможно, если бы они действительно были таковы, какими они представлялись нам сначала.

II. ФИЗИКИ ПЯТОГО ВЕКА

§ 22. Гераклит

Гераклит был эфесцем из знатного рода, современником Парменида (об отношении последнего к нему ср. выше стр. 59 прим. 2); согласно Аполлодору (Diog. IX, 1), его «акмэ», подобно «акмэ» Парменида, приходится на Ol. 69 (504/0 до Р. Х.), следовательно, его рождение — на 544/0.[1] Ум строгий и глубокомысленный, исполненный презрения к делам и мнениям людей и неудовлетворенный даже самыми прославленными мудрецами своего времени и народа, он в изысканиях шел своим собственным путем (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν [«я вопрошал самого себя»] фр. 101; εἷς ἐμοὶ μύριοι ἐάν ἄριστος ᾖ [«один для меня — мириада, если он есть наилучший»]. Итоги своих размышлений он изложил в своем сочинении περί φύσεως [«о природе»] в ярких, образных изречениях, без более точного обоснования; эти раз-

[1] Год его смерти нельзя установить более точно; Diog. VIII, 52, согласно рукописному преданию, устанавливает, что он жил 60 лет; но, как показал Sturz и Diels (Vors. I, 15) в этом месте вместо 'Ηράκλειτος («Гераклит») надо читать 'Ηρακλείδης («Гераклид»).

мышления похожи на изречения оракула и часто до непонятности кратки. Благодаря такому способу изложения он получил прозвание «темного» (первый след которого встречается у Ливия, XXIII, 39); ему самому казалось, что эта форма изложения соответствует значительности предмета; нам же она дает верную картину его мышления, которое движется более в наглядных образах, чем в понятиях, и направлено более на сочетание, чем на разграничение многообразного.[1]

Подобно Ксенофану и Пармениду, Гераклит также исходит из размышлений о природе, и природу он также понимает как единое целое, которое, как таковое, никогда не возникло и не погибнет. Но, тогда как указанные мыслители настолько исключительно сосредоточились на устойчивости субстанции, что в итоге множественность и изменение явлений превратились для них в простую видимость, — на Гераклита, напротив, постоянное изменение вещей, неустойчивость всего единичного производят столь сильное впечатление, что именно в этом он усматривает всеобщий мировой закон, и он может представлять себе мир лишь в состоянии непрерывного изменения, как нечто, вечно принимающее все новые формы. Все течет и ничто не имеет устойчивости,[2] «мы не можем дважды войти в один и тот же поток» (фр. 12. 49 а. 91); все постоянно переходит в иное, и именно этим обнаруживается, что есть единая сущность, которая принимает противоположные формы, проходит через самые многообразные состояния, что «все становится из единого, и единое из всего» (фр. 10): «Бог есть день и ночь, лето и зима, война и мир, насыщение и голод» (фр. 67).

Эта сущность всех вещей есть, по Гераклиту, огонь: «Этот мир, единый для всех, не создан никем из богов и людей, но всегда был, есть и будет вечно живущий огонь» (фр. 30). Основание этого допущения лежит в последнем счете в том, что, по представлению философа, огонь из всех веществ обладает наименьшей устойчивостью и не терпит устойчивости других веществ; и в силу этого под огнем он разумел не только пламя, но и теплое вообще, почему он и обозначал его

---

[1] Его отрывки собраны и монографически исследованы Шлейермахером (Herakleitos, 1807. Werke zur Philosophie. II, стр. 1—146). Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln, 1858, 2 т. Schuster, Heraklit, 1873. Bywater, Heracliti Reliquiae, Oxford 1877. Далее, наряду с историями философии, ср. монографии: Bernays, Heraclitea (1848. Ges. Abhandl. I, 1—108). Teichmüller, Neue Studien z. Geschichte der Begriffe. 1 H. 1876; 2 H. 1878. E. Pfleiderer. Die Philosophie des Herakl. 1866. Soulier, Eraclito. Roma 1885. Gomperz, Zu Herakl's Lehre 1887. Patin, Heraklits Einheitslehre 1885. Его же, Heraklitische Beispiele. I. II. 1892/93. Brieger. Die Grundzüge der Heraklit. Physik. Hermes. 39 (1904), стр. 182 и сл. О Гиппократовом сочинении π. διαίτης («о диете»), которым, начиная с Бернэйса, часто весьма некритически, пользовались как источником для Гераклита, см. Philosoph. d. Griech. I[5], стр. 694 и сл. и Fredrich, Hippokratische Untersuchungen. (По-русски: Гераклит Ефесский. Фрагменты. Пер. В. Нилендера. М. 1910. Пр. пер.)

[2] παντα... ῥεῖν, εἶναι δε παγίως οὐθέν. Aristot. De coelo III, 1. 298 b. 29. τὰ ὄντα ἰεναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν... «παντα χωρεῖ και οὐδὲν μένει» («все движется, и ничто не пребывает») Platon Kratyl. 401 D. 402 A.

так же, как «испарение» (ἀναθυμίασις) и «дуновенье» (ψυχή). Из огня, через превращение его в иные вещества, возникают вещи, и тем же путем они вновь возвращаются в огонь: «Все обменивается на огонь, и огонь — на все, подобно тому как товары обмениваются на золото, и золото — на товары» (фр. 90). Но так как этот процесс превращени никогда не останавливается, то никогда не создаются устойчивые творения, а все находится постоянно в состоянии перехода в противоположное, и потому одновременно обладает противоположными чертами, между которыми оно колеблется: «Борьба (πόλεμος) есть правда (Δίκη) мира, отец и царь всех вещей»;[1] «противодействующее укрепляет друг друга (ἀντίξουν συμφέρον), расходящееся идет совместно» (фр. 51, ср. Bywater Fr. 45; ср. Платон, Sophist. 224 D); «на противоположном напряжении основана гармония мира, подобно лире и луку» (παλίντονος [иначе: παλίντροπος) ἁρμονίη κόσμον ὅκωσπερ λίρης καὶ τόξου, фр. 51, ср. Byw. фр. 56). Поэтому Гераклит говорил о Зевсе-Полемосе и порицал Гомера за то, что последний осуждал раздор. Но не менее сильно он подчеркивал и то, что «тайная гармония» природы вечно сызнова воссоздает согласие из противоположностей, что божественный закон, Дике, рок, мудрость (γνώμη), общий разум (λόγος), Зевс или Божество правит всем, что первосущность по твердым законам преобразуется во все вещи и снова изъемлет себя из них.

В своем превращении первовещество проходит через три основные формы: из огня возникает вода, из воды — земля; в обратном направлении из земли — вода, из воды — огонь. Первое есть путь вниз, последнее — путь вверх, и что оба проходят одинаковые этапы, высказывается в суждении: «путь вниз и вверх — единый путь» (фр. 60). Все вещи неустанно подлежат этому изменению; но они с виду остаются теми же, пока к ним с одной стороны притекает столько же вещества, столько утекает от них — с другой. Характерный пример такого изменения представляет вошедшее в поговорку мнение Гераклита, что Солнце ежедневно обновляется, так как скопленное в солнечном челне пламя вечером потухает и в течение ночи вновь восстанавливается из морских испарений. Но с той же точки зрения философ смотрел (примыкая к Анаксимандру и Анаксимену) и на мироздание в целом: мир, происходя из огня, должен, по окончании мирового года, вновь вернуться в него через сожжение, и по истечении определенного времени вновь возникнуть из него; и история мира периодически (мировой год объемлет 10 800 солнечных лет) проходит в бесконечной смене между состоянием разделенного бытия («χρησμοσύνη») и состоянием единства всех вещей в исконном огне («κόρος», фр. 65). Если Шлейермахер, Гегель и Лассаль полагают, что у Гераклита нет этого учения, то это мнение не только противоречит свидетельствам древних, начиная с Аристотеля, но и собствен-

[1] Фр. 80. 53. 67; Ср. Philos. d. Griech. I^5 655—664.

ым изречениям Гераклита, и оно не находит также подкрепления у Платона (Sophist. 242 D и сл.).*

Часть божественного огня есть душа человека; чем чище этот огонь, тем совершеннее душа: «сухая душа — мудрейшая и лучшая» (фр. 118).[1] Но так как огонь души также подлежит неустанному изменению, то он должен восстанавливаться через восприятия и дыхание из света и воздуха вне нас. При выходе души из тела огонь не потухает, и продолжает существовать индивидуально; Гераклит учил (вместе с орфиками и пифагорейцами), что души из этой жизни переходят в высшую жизнь, — хотя это учение не согласуеся с его физикой.[2] Напротив, вполне последовательно наш философ, признающий в смене единичных вещей постоянным лишь всеобщий закон, признавал ценность лишь за разумным познанием, направленным на общее (фр. 113, 114), и объявлял глаза и уши неразумных «плохими свидетелями» (фр. 107). Точно так же для практического поведения он устанавливает принцип: «все человеческие законы питаются единым, божественным» (фр. 114); поэтому надлежит следовать этому божественному закону и, напротив, «гасить своеволие более, чем пожар» (фр. 43). Из доверия к божественному миропорядку вытекает та удовлетворенность (εὐαρέστησις), которую Гераклит, по-видимому, признавал высшим благом; по его убеждению, счастье человека зависит от него самого: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων — «нрав для человека — его божество» (фр. 119). На законности основано благо общества: «народ должен бороться за свой закон, как за свою стену» (фр. 44). Но по мысли аристократического философа, следовать совету отдельного лица есть тоже закон (фр. 33); и против демократии, изгнавшей его друга Гермодора,** он направляет жесточайшие укоры (фр. 121). Со столь же резкой независимостью он относился и к религиозным мнениям и обрядам народа, сурово осуждая не только дионисийские оргии, но и почитание изображений и кровавые жертвы. Что на него самого, как думает Э. Пфлейдерер, мистерии оказали влияние, определившее всю систему, — это совершенно недоказуемо и невероятно.

Школа Гераклита не только удержалась на своей родине до начала четвертого века, но нашла отклик и в Афинах; к ней принадлежал учитель Платона К р а т и л. Но эти позднейшие гераклитовцы, и в частности также Кратил, отличались такой неметодичностью и

---

[1] В основу этого перевода положена редакция изречения у Bywater'a Fr. 74: αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καί ἀρίσθη. Дильс предпочитает теперь чтение, переданное Филоном и др.: αὔγη ξηρὴ ψυχὴ κτλ., и переводит: «сухой блеск: мудрейшая и лучшая душа».

[2] Согласно Diels'у прим. к фр. 63 (русск. пер. «Фрагменты Гераклита», стр. 58), Гераклит считает, что лишь души чистых и избранных живут после смерти, как герои или демоны (ср. фр. 26. 24. 25). Воззрение P a t i n'a Herak. Beispiele II и R o h d e Psyche, 1 изд. стр. 422 и сл., что Гераклит не признавал личного бессмертия, а признавал лишь растворение души в вечно-едином, в мировом огне, — вряд ли может быть оправдано при непредвзятой проверке источников; правда, с физическим учением Гераклита такое воззоение вполне согласовалось бы.

исступленностью, и впали в такие преувеличения, что как Платон, так и Аристотель отзываются о них крайне пренебрежительно.

§ 23. Эмпедокл

Агригентинец Эмпедокл родился, согласно свидетельству Аполлодора, в 483/4 г. до Р. Х. и умер, шестидесяти лет от роду, в 423/4 г.; вероятно, однако, время его жизни надо отнести на десять лет раньше (492—432). Благодаря своему пышному красноречию и энергии, он долгое время, как и отец его Метон, стоял во главе агригентской демократии; но для него самого гораздо важнее была роль религиозного наставника, пророка, врача и чудотворца, на которую его подвигала его выдающаяся личность, сродная личности Пифагора. О его смерти уже рано возникли фантастические вымыслы, частью обожествляющие, частью принижающие его; наиболее вероятно, что под конец, потеряв благосклонность народа, он умер изгнанником в Пелопоннесе.[1] Из сочинений, которые носили его имя, ему можно с достоверностью приписать только две дидактические поэмы — φυσικά («о природе»), которая распадалась на две книги, и καθαρμοί («очищения»); от обеих сохранились многочисленные отрывки.[2]

В своей мистической теологии Эмпедокл примыкает к орфико-пифагорейским учениям, в своей физике, напротив, он ищет среднего пути между Парменидом и воззрением, которое оспаривал последний. Вместе с Парменидом он отрицает, чтобы было мыслимо возникновение и уничтожение в строгом смысле; но он не может решиться в силу этого отрицать множественность единичных вещей, их становление и изменение; и, вероятно по примеру Левкиппа, он находит исход в том, что сводит возникновение на сочетание, уничтожение — на разделение, изменение — на частичное сочетание и разделение невозникших, непреходящих и неизмененных веществ. Эти вещества он мыслит качественно отличными друг от друга и количественно делимыми, т. е. они суть не атомы, а элементы (στοιχεῖα), и он первый создал это понятие элемента; само название, впрочем, возникло позднее: Эмпедокл называет эти элементы «корнями» (ῥιζώματα) всего». И перечисление четырех элементов: огня, воздуха, воды и земли — также исходит от Эмпедокла. Ни одно из этих четырех веществ не может перейти в иное, или совместно с ним создать новое вещество: всякое смешение веществ состоит только в том, что мелкие частицы их механически связываются между собой, и точно так же всякое воз-

---

[1] Ср. Ridez, La biographie d'Empédocle 1894.

[2] Собраны и пояснены у Sturz, Empedokles 1805; Karsten, Empedoclis carmin. rel. 1838; Stein, Empedoclis fragm. 1852; Preller, 8 изд., стр. 12 и сл. Diels. Poetar, phil. fragm. стр. 74 и сл. и Vorsokratiker, I, стр. 149 и сл.

действие, которое оказывают друг на друга субстанциально-раздельные тела, состоит в том, что от одного из них отделяются мелкие частицы (ἀποῤῥοαί) и проникают в поры другого; где поры и истечения соответствуют друг другу, там эти тела взаимно притягиваются, как магнит и железо. Но для того чтобы вещества сходились и расходились, к ним должны присоединиться движущие силы, и таковых должно быть две: связующая и разъединяющая. Эмпедокл называет первую любовью (φιλότης, στοργή) или также гармонией, вторую — ненавистью (νεῖκος, κότος). Силы эти действуют не всегда одинаковым образом. Напротив, подобно тому, как по Гераклиту мир периодически возникает из первичного огня и вновь в него возвращается, так и Эмпедокл допускает, что элементы в бесконечной смене то сводятся в единство любовью, то разъединяются враждой. В первом из этих состояний мир, в качестве совершенного смешения всех веществ, образует шарообразный «сферос», который описывается как блаженный Бог, так как из него изгнана всякая ненависть. Противоположностью этого состояния является совершенное разъединение элементов. Посередине между этими крайними состояниями находятся те состояния мира, в которых возникают и погибают отдельные единичные существа.[1] При образовании теперешнего мира любовь сперва возбудила вихрь в середине разделенных ненавистью веществ, и последние постепенно втягивались в этот вихрь; из этого смешения вначале в силу вихревого движения выделился воздух или эфир, из которого образовался небесный свод, затем огонь, который занял место непосредственно под небосводом; из земли в силу вращения была выдавлена вода, а из последней снова выпарился воздух (очевидно, нижний, атмосферный воздух). Небо состоит из двух половин, огненной и темной с вкрапленными частицами огня: первая есть дневное небо, последняя — ночное. Солнце Эмпедокл вместе с пифагорейцами считал зеркалом, которое скапливает и отражает лучи небесного огня, подобно тому, как Луна отражает лучи Солнца. Быстрота вращения позволяет Земле и миру оставаться на своем месте.

Из земли, по мнению Эмпедокла, возникли растения и животные. Но подобно тому, как соединение веществ вообще лишь постепенно осуществляется любовью, так и при возникновении живых существ имел место постепенный переход к все более совершенным творениям. Сначала из земли возникли отдельные члены, затем они стали соединяться как попало в чудовищные создания; и даже когда возникли нынешние животные и люди, они были вначале бесформенными обрубками и лишь со временем приобрели отдельные члены. На-

---

[1] H. v. Arnim (Festschrift für Gomperz 1902, стр. 16 и сл.) пытается показать, что Эмпедокл принимал только один период мирообразования и возникновения единичных существ. Однако, этому воззрению, по-видимому, противоречат определенные свидетельства Аристотеля и фрагментов (см. особенно фр. 17 и 26). Но, конечно, Эмпедокл изложил только один из этих двух периодов.

против, нельзя утверждать, что Эмпедокл уже объяснял целесообразное устройство организмов допущением, что из созданий случая сохранились только жизнеспособные существа; это само по себе маловероятно в отношении Эмпедокла, и этого не говорит Аристотель (Phys. II, 8).[1] Эмпедокл, по-видимому, весьма подробно занимался живыми су ществами. Он высказал в своем роде остроумные догадки об их зарож дении и развитии, о составе костей и мяса, о процессе дыхания (кото рый, по его мнению, отчасти совершается через кожу) и об иных сход ных явлениях. Он пытался объяснить деятельность чувственного восприятия своим учением о пóрах [2] и истечениях; в отношении зрения он допускал, что навстречу свету, движущемуся по направлению к глазу, идут истечения из огня и воды, содержащихся в глазе. В отношении познания вообще он установил принцип, что каждый элемент познается в нас однородным ему элементом [3] (подобно тому, как удовольствие возбуждается родственным, страдание — противодействующим); и что поэтому состав мыслей определяется составом тела, и в особенности крови, которая есть главное место нахождения мысли. Но и его этот материализм не удержал от того, чтобы поставить чувственное познание ниже разумного, хотя он и не противопоставлял оба вида познания так резко, как Парменид.

Наряду с этой натурфилософской системой мы встречаем у Эмпедокла мистическое, примыкающее к орфикам и пифагорейцам учение о погружении душ в земную жизнь, об их странствовании через человеческие, животные и растительные тела и о некогда предстоящем возвращении очищенных душ к богам; и отсюда вытекает воспрещение животных жертв и животного питания, о которых ничего не знала золотая первобытная пора человечества (фр. 128). Но Эмпедокл не только не привел в какую-либо научную связь эти учения со своей физикой, но даже не сделал попытки устранить противоречие между тем и другим; нельзя, впрочем, не подметить, что в том и другом сказывается воззрение, согласно которому борьба и противоположность есть источник всего зла, единство же и гармония есть блаженнейшее состояние. Чистая идея Божества, которую он в «Очищениях» (фр. 131 132) вместе с Ксенофаном противопоставляет антропоморфическим представлениям о богах, также несовместима с его физическим учением.[4]

---

[1] Ср. Zeller, Vorträge und Abhandlungen, III, стр. 41 и сл. Philosoph. d. Griech. I. стр. 795 и сл.

[2] В силу этого допущения, вероятно, заимствованного у Левкиппа, Эмпедокл вступает в противоречие с самим собой, так как он, вместе с Парменидом, отрицал пустоту (фр. 13. 14); см. Diels, Ueber Leukipp und Demokrit, стр. 105.

[3] γαίῃ μὲν γαῖαν ὀπώπαμεν («землею землю мы видим») и т. д. фр. 109.

[4] Это противоречие между Эмпедокловой мистикой и физикой становится психологически объяснимым, если вместе с Дильсом (Ueber die Gedichte des Emp. 189 стр. 11 и сл.), отнести сочинение περὶ φύσεως («о природе») к молодым годам философа, «Очищения» же, напротив, — к эпохе его изгнания.

§ 24. Школа атомистов

Основателем школы атомистов был Левкипп, современник наксагора и Эмпедокла; однако, время его жизни не может быть установлено точнее. Феофраст (у Simpl. Phys. 28, 4) называет его учеником Парменида, но не знает, происходил ли он из Милета или из Элеи. Сочинения, из которых Аристотель и Феофраст сообщают сведения об его учениях — Μέγας διάκοσμος («Великое устройство») и περὶ νοῦ («о разуме») — позднее, по-видимому, находились в обращении в составе сочинений Демокрита.[1] Этот знаменитый философ и естествоиспытатель, гражданин Абдер, был, согласно своему собственному свидетельству (Diog. IX, 41), еще молод, когда Анаксагор был уже стариком (νέος κατὰ πρεσβύτην 'Αναξαγόραν); но сомнительно, чтобы он был ровно на 40 лет моложе последнего и родился, следовательно, 460 г., как это принимал Аполлодор; Фрасилл относил его рождение Ol. 77, 3 (470/69 до Р. Х.), быть может, на основании одного места у Аристотеля (d. part. an. I, 1 b. 42 a 26), которое уже в древности толковалось в том смысле, будто Аристотель признал Демокрита моложе Сократа. Его любознательность увлекла его, как сообщает позднейшее свидетельство, в путешествия по Египту и Вавилонии; у нас нет сведений о том, относится ли также к эпохе, которую он провел на чужбине (фр. 299),[2] его общение с Левкиппом, учеником которого он был согласно сообщению Аристотеля и Феофраста; вероятнее всего, что он, как и Протагор, находился в общении с Левкиппом в Абдерах. Кроме него, Демокрит знал и других, современных ему и более старых философов; и он был вообще первым ученым и естествоиспытателем своего времени. Диодор, вероятно на основании указаний Аполлодора, сообщает, что он дожил до 90 лет, другие говорят, что он достиг столетнего и даже еще большего возраста. Из его сочинений сохранились многочисленные отрывки,[3] из которых однако трудно выделить подложное — в особенности в моральных изречениях.

Атомистическую теорию надлежит признать в существенных ее чертах созданием Левкиппа, тогда как приложение ее ко всем областям естествознания было преимущественно делом его ученика. Левкипп (как говорит Арист. gen. et corr. I, 8) был вместе с Парменидом убежден в невозможности абсолютного возникновения и уничтожения, но он не хотел отрицать множественности бытия,

---

[1] И этим объясняется, что Эпикур отрицал существование Левкиппа (Diog. X, 13). Rohde (Ueber Leucipp und Demokrit, Verhandl. d. 34. Philologenversammiung 1881. Iahrb. f. Philol. 1882, стр. 741 и сл. пытался показать, что Эпикур был прав в этом своем мнении; но он был убедительно опровергнут Дильсом (Verhandl. d. 35 Philologenvers., стр. 96 и сл.).

[2] [Этот фрагмент следует, однако, считать подложным; см. выше стр. 34 прим. 1].

[3] Собраны у Diels'a Vorsokr. I, 350 и сл.; этические фрагменты — у Natorp'a Die Ethika d. Demokrit. 1893.

движения, возникновения и уничтожения сложных вещей; и так как все это, как показал Парменид, немыслимо без не-сущего, то он утверждал, что не-сущее существует так же, как и сущее.* Сущее же (по Пармениду) есть наполняющее пространство, полное, а не-сущее — пустое. Согласно этому, Левкипп и Демокрит обозначали, как главные составные части всех вещей, заполненное и пустое; но чтобы иметь возможность отсюда объяснить явления, они мыслили заполненное разделенным на бесчисленные тельца, которые не могут быть восприняты в отдельности вследствие их мелкости и которые отделены друг от друга пустотой; сами же эти тельца неделимы, потому что они совершенно заполняют часть пространства, которую они занимают, и не имеют в себе пустоты; поэтому они называются атомами (ἄτομα — неделимые) или «плотными телами» (ναστά).

Эти атомы обладают совершенно такими же свойствами, как и сущее Парменида, если представить себе последнее расколотым на бесчисленные части и помещенным в пустое пространство; они не возникли и непреходящи, совершенно однородны по своему веществу, различаются только по своей фигуре и величине, и способны лишь на пространственное перемещение, а не на качественное изменение. Поэтому лишь отсюда мы должны объяснять все свойства и изменения вещей. Так как все атомы состоят из одного вещества, то их вес должен точно соответствовать их величине; поэтому, если сложные тела при одинаковой величине имеют различный вес, то это может проистекать лишь из того, что в одном из них — больше пустых промежутков, чем в другом. Всякое возникновение сложного состоит в сближении разделенных атомов, всякое уничтожение — в разделении связанных атомов; и точно так же все виды изменения сводимы отчасти на эти процессы, отчасти на изменения в положении и порядке атомов. Всякое влияние вещей друг на друга есть механическое воздействие через давление и толчок: всякое действие на расстояние (как между магнитом и железом, или между светом и глазом) определяется истечениями. Все свойства вещей основаны на фигуре, величине, положении и порядке их атомов; чувственные качества, которые мы им приписываем, выражают (уже по мнению Левкиппа) лишь способ, как вещи действуют на наши чувства: νόμῳ γλυκῦ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν («условно сладкое и горькое, теплое и холодное, окрашенное, подлинны же атомы и пустота») (фр. 9; ср. 125).

В силу своей тяжести все атомы от века движутся вниз[1] в бесконечном пространстве; но при этом, как думали атомисты, более

[1] Это вытекает как из учения о тяжести атомов, так и из свидетельств Платона, Аристотеля, Феофраста и т. д. Ср. Philos. der Griechen I[5], стр. 868 и сл., где это доказано; доселе этот взгляд не был поколеблен сколько-нибудь основательным возражением. [Оспариваемое Целлером в указ. месте мнение Бригера (Brieger, Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leuk. und Demokr. 1884) и Липман

крупные атомы, будучи тяжелее, должны были падать быстрее, чем более мелкие и легкие; поэтому они наталкиваются на последние и оттесняют их кверху, и из противоположности этих двух движений — столкновения атомов и отскакивания их — возникает вихревое движение. С помощью последнего, с одной стороны, сводятся воедино однородные атомы; с другой стороны, через смешение разнородных атомов образуются отдельные, замкнутые вовне комплексы атомов, или миры. Так как движение не имеет начала, а масса атомов и пустое пространство не имеет границ, то от века должно было существовать бесчисленное множество таких миров, которые находятся в самых многообразных состояниях и имеют самые различные формы. Мир, к которому мы принадлежим, образует лишь один из этих бесчисленных миров. Догадки Демокрита о возникновении мира, об образовании звезд в воздухе, об их постепенном высыхании и возгорании и т. д., соответствуют его общим предпосылкам. Землю Левкипп и Демокрит вместе с Анаксименом представляют себе как круглую плиту, витающую в воздухе. Звезды, из которых две наибольших — Солнце и Луна — вошли в нашу мировую систему лишь после своего возникновения и двигались до склонения земной оси в горизонтально-боковом движении вокруг Земли. Из четырех элементов, согласно Демокриту, огонь состоит из круглых, гладких и мелких атомов, в остальных же смешаны атомы различного вида.

Из земной тины * возникли органические существа, которые Демокрит, по-видимому, изучал с большим вниманием; но особенно подробно он занимался человеком, и если уже телесное строение человека есть для него предмет величайшего изумления,[1] то он еще бóльшую ценность придает душе и духовной жизни. Правда, и душу он может признать только чем-то телесным; она состоит из тонких, гладких и круглых атомов, т. е. из огня, который распределен по всему телу, и через посредство дыхания частью удерживается от истечения наружу, частью черпается из воздуха; но отдельные душевные деятельности имеют местопребывание в отдельных органах. После смерти душевные атомы рассеиваются. Тем не менее, душа есть самое благородное и божественное в человеке, и во всех остальных вещах также есть столько души и разума, сколько в них содержится теплового вещества; о воздухе, например, Демокрит говорил, что в нем должно

(L i e p m a n n, Die Mechanik der Leukipp-Demokritischen Atome, 1886), согласно которому первичное движение (точнее говоря: междукосмическое движение) атомов в пустом пространстве есть не вертикальное падение, а хаотическое движение в различных направлениях, встретило одобрение выдающихся исследователей (см. Jahresber. f. Altertumswiss. 1903. I, 136 и сл.). Adhus sub judice lis est.].

[1] [Свидетельства, которые Целлер (Phil. d. Gr. I[5], стр. 901 и сл.) приводит в пользу этого утверждения из Фульгенция и из письма Демокрита к Гиппократу, причисленного ten Brink'ом к подлинным отрывкам (Epist. Ps.-Hippocr. 23), Д и л ь с теперь справедливо признает подложными (Vorsokr., I, 445 (фр. 301) и стр. 448 и сл.; ср. II, 731)].

быть много разума и души (νοῦς и ψυχή), так как в противном случае мы не могли бы через вдыхание воспринимать их в себя (Arist. De respir. 4). В изменении, которое возбуждают в душе истечения, исходящие от вещей и проникающие через органы чувств, состоит восприятие; зрение, например, возникает (уже по мнению Левкиппа) в силу того, что образы предметов, отделяющиеся от последних (εἴδωλα, δείκελα), изменяют находящийся перед ними воздух, и этот воздух соприкасается с истечениями наших глаз; причем каждый род атомов воспринимается однородными ему атомами в нас. В сходном изменении душевного тела состоит и мышление: оно верно, если душа через испытываемые ею движения приводится в надлежащую температуру. Этот материализм, однако, столь же мало мешает Демокриту, как и другим (согласно сказанному на стр. 70), строго разграничивать восприятие и мышление (γνώμη σκοτίη и γνησίη — «мысль темную» и «мысль подлинную») в отношении их познавательной ценности и ожидать лишь от мышления проникновения в сущность вещей; хотя он и признает, что вещи мы можем познавать лишь через наблюдение. По всей вероятности, несовершенство чувственного познания есть также главный мотив жалоб Демокрита на неверность и ограниченность нашего знания; нельзя считать его скептиком из-за этого суждения: он решительно возражал против скепсиса Протагора. И точно так же, как ценность нашего познания, ценность нашей жизни обусловлена возвышением над чувственностью. Наилучше всего возможно более радоваться и возможно менее печалиться; но «эвдемония и какодемония (блаженное и горестное состояние) не обитает ни в золоте, ни в стадах, лишь душа есть местожительство демона». (Ср. выше о Гераклите стр. 65). Блаженство заключается в спокойствии и душевной ясности (εὐθυμίη[1]), εὐεστώ (благосостоянии), ἁρμοκίη (гармонии), ἀθαμβίη (неустрашимости), а последняя достижима вернее всего через умеренность вожделений и равномерность жизни (μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίη, фр. 191). В этом духе составлены жизненные предписания Демокрита: они свидетельствуют о большом опыте, тонкой наблюдательности, чистых принципах. Согласно всему, что нам известно, он не пытался научно связать эти предписания со своей физической теорией; и если главная мысль его этики заключается в положении, что счастье человека всецело зависит от его душевного состояния, то нет никаких доказательств того, чтобы он пытался обосновать это суждение какими-либо общими соображениями, подобно тому, например, как Сократ доказывал положение, что добродетель

[1] περὶ εὐθυμίης есть заглавие сочинения, из которого, по-видимому, заимствованы многие и в особенности наиболее крупные этические фрагменты философа, поскольку они подлинны; об этом сочинении см. Lortzing, Ueber die ethischen Fragm. Demokrits 1873, R. Hirzel, Hermes XIV, 354—407 и Natorp, в сочин., указ. на стр. 69 прим. 3. Нет основания, вместе с Hirzel'ем и Natorp'ом, относить слова Платона (Phileb. 43 D и сл., Resp. X, 583 B и сл.) к Демокриту; ср. Phil. d. Griech. IIa[4], стр. 308 и сл.

состоит в знании. Поэтому Аристотель причисляет Демокрита, несмотря на его моральные изречения, о которых, впрочем, он нигде не упоминает, еще всецело к физикам, и считает, что научная этика возникла лишь с Сократа (Metaph. XIII. 4, 1078 b. 17. part. an. I, 2. 642 a 26).

Странное впечатление производит взгляд Демокрита на богов народной веры, хотя в действительности этот взгляд правильно связан с его общим объяснением природы. А именно, хотя он не может разделять эту веру как таковую, но все же ему казалось необходимым объяснить ее; и если он и не отвергал при этом допущения, что исключительные явления природы подали повод приписывать их происхождение богам, или что в богах олицетворены некоторые общие понятия, то все же, в силу своего сенсуализма, он искал иного, более реалистического объяснения. Подобно тому, как народная вера населяла воздушное пространство демонами, так и Демокрит полагал, что в этом пространстве находятся существа человекоподобной формы, которые, однако, значительно превосходят человека своими размерами и длительностью своей жизни и которые производят частью полезные, частью вредные действия; образы (см. стр. 71—72), исходящие от них и являющиеся человеку во сне или наяву, были признаны богами. Демокрит пытался также с помощью своего учения об образах и истечениях дать естественное объяснение пророческих снов и влияния дурного глаза; точно так же он полагал, что во внутренностях жертвенных животных можно усмотреть естественные признаки известных событий.

Самая значительная личность из школы Демокрита есть Метродор из Хиоса, который имел своим учителем либо самого Демокрита, либо ученика последнего — Несса. Соглашаясь в основных чертах своего учения с Демокритом, он в некоторых частных пунктах своего объяснения природы уклонялся от него и выводил из его сенсуализма скептические следствия, причем он, однако, не мог иметь в виду принципиально отрицать возможность знания. Учеником Метродора или его ученика Диогена был Анаксарх, спутник Александра Македонского, обнаруживший бо́льшее достоинство в смерти, чем в жизни. С Метродором, быть может, стоит в связи и Навсифан, который ввел Эпикура в учение Демокрита; впрочем, как говорят, он учился также у скептика Пиррона.

§ 25. Анаксагор

Анаксагор из Клазомен, родившийся, согласно Аполлодору (у Diog. II, 7, вероятно, по Деметрию Фалерскому) Ol. 70, 1 (500/499 до Р. Х.), посвятил себя, пренебрегши своим имуществом, науке и выделялся особенно в качестве математика и астронома. О его

учителях нам ничего не известно, и если Симплиций (Phys. 272) (следуя Феофрасту) справедливо утверждает, что он вышел из школы Анаксимена, то его система все же в достаточной мере доказывает (хотя это еще недавно было оспариваемо), что учение Парменида и, вероятно, также учение Левкиппа произвели на него значительное впечатление. Напротив, если некоторые новые писатели хотят признать его учеником клазоменца Гермотима, гораздо более древнего, сказочного чудотворца, в легенду о котором уже давно (по Аристотелю, Metaph. 984 b 18) было внесено учение Анаксагора о разуме (νοῦς), — то это есть лишь праздная комбинация. В Афинах, куда он переселился (согласно Аполлодору, вероятно в 460/59 г.), он вступил в тесную связь с Периклом; обвиненный противниками этого политика в отрицании государственных богов, он должен был покинуть Афины (431/0). Он переселился в Лампсак, где, согласно Аполлодору, умер в 428/7 г., 72-х лет от роду (Diog. II, 7). Из его сочинения περὶ φύσεως («о природе») сохранились многочисленные отрывки.[1]

Анаксагор согласен с Левкиппом и Эмпедоклом в том, что возникновение и изменение в строгом смысле, а следовательно и качественное изменение вещей немыслимы, что поэтому всякое возникновение состоит лишь в сочетании уже наличных веществ, всякое уничтожение — в их разделении,[2] и что всякое качественное изменение основано на изменении состава веществ. Но из вещества, как такового, он не может объяснить движения, с помощью которого происходит сочетание и разделение веществ (наличность пустоты, которую Левкипп с этой целью присоединял к веществу, он оспаривал вместе с Парменидом и Мелиссом); еще менее мог он объяснить из одного вещества упорядоченное движение, которое создало столь прекрасное целое, как мир. Это движение может быть лишь делом существа, знание и могущество которого распространяется на все, — делом мыслящего, разумного и притом всемогущего существа — духа (Νοῦς); * и эта мощь и разумность может быть присуща νοῦς'у лишь в том случае, если он не смешивается ни с чем иным и поэтому не задерживается ничем иным. Поэтому руководящая мысль Анаксагора есть понятие духа в его противоположности веществу; и самый существенный признак этого отличия он усматривает в том, что дух

---

[1] Комментированы Schaubach'ом, Anaxagor. fragmenta 1827, Schorn, Anaxagor. et Diogenis. fragmenta 1829, Diels, Vorsokratiker I, 293 и сл.

[2] Фр. 17 (Simpl. Phys. 163, 20): τό δέ γίνεσθαι καί ἀπόλλυσθαι οὐκ ορθῶς νομίζουσιν οί Ἕλληνες. οὐδέν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδέ ἀπόλλυται, ἀλλ'ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἄν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρὶνεσθαι («греки неправильно говорят о происхождении и уничтожении, ибо никакая вещь не происходит и не уничтожается, но смешивается и отделяется из существующих вещей. И, таким образом, правильно было бы называть происхождение смешением, а уничтожение — разделением»).

совершенно прост (ἁπλόος), вещество же всегда сложно. Дух «ни с чем не смешан», «сам по себе» (μοῦνος ἐφ'ἑωυτοῦ); он есть «чистейшая и тончайшая из всех вещей»; он обладает совершенным познанием всех вещей и величайшей силой. Этим его бестелесность хотя и не обозначена вполне адекватно, но все же бесспорно подразумевается; [1] тогда как вопрос о духе, как личности, еще чужд нашему философу. И точно так же деятельность духа состоит по существу в разделении смешанного; и к этой деятельности может быть сведено его познание, которое есть различение. Напротив, вещество, пока дух не подействовал на него, представляет из себя массу, в которой ничто не отделено от иного. Но так как все должно возникнуть из этой массы через простое выделение ее составных частей, то ее нельзя мыслить однородной массой, и нельзя также мыслить как смешение столь простых веществ, каковы Эмпедокловы элементы или атомы; Анаксагор не считал возможным объяснить из механического соединения этих элементов или атомов столь отличные от них качества вещей. Эта масса состоит, напротив, по мнению Анаксагора, из смешения бесчисленных невозникших, непреходящих и неизменных, невидимо мелких, но не неделимых частиц своеобразного качества: из частиц золота, мяса, костей и т. п. Анаксагор называет эти свои первовещества σπέρματα (семена) или χρήματα (вещи), тогда как позднейшие писатели, следуя за обозначением Аристотеля, называют их гомеомерами (ὁμοιομερῆ, подобночастными).

Соответственно этим предпосылкам, Анаксагор начинает свою космогонию с изображения состояния, в котором все вещества были совершенно смешаны (фр. 1: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν). Дух вызвал их разъединение тем, что вначале возбудил вихревое движение в одной точке; вихрь, распространяясь из этой точки, втягивал в себя все бóльшие части бесконечной массы, и будет еще впредь втягивать дальнейшие части. Нам не сообщают, признавал ли Анаксагор вмешательство духа и на других стадиях процесса мирообразования; напротив, П л а т о н (Phädon 97 B и сл.) и А р и с т о т е л ь (Metaph. I, 4. 985 a 18. c. 7. 988 b 6) единогласно упрекают его в том, что он не сумел применить открытый им принцип к телеологическому объяснению природы и, подобно своим предшественникам, ограничился указанием на слеподействующие механические причины. Через посредство вихревого движения (основание выводить из него образование мира Анаксагор почерпнул, быть может, у Левкиппа) * охваченные им вещества разделились сначала на две массы, из которых одна

---

[1] Хотя, поэтому, и надо признать, что Анаксагор не подчеркнул с полной ясностью и отчетливостью невещественность духа, то все же слишком далеко заходят те писатели, которые в νοῦς'е усматривают, в сущности, только материальное начало, хотя и особого рода — как напр. В и н д е л ь б а н д (История древней философ., русск. пер. под ред. проф. Введенского, 3 изд. 1902, стр. 71), который прямо обозначает νοῦς как «вещество мысли».

обнимала теплое, сухое, светлое и тонкое, другая — холодное, влажное, темное и плотное: эфир и воздух (или точнее: испарение, туман, ἀήρ). Движение, продолжаясь, все более отделяло вещества; но все же это разделение никогда не доходит до конца; напротив, во всем имеются части всего, и лишь поэтому возможно, чтобы вещь, даже без изменения своего состава, приобретала иной вид благодаря выступлению наружу иных веществ; если бы снег не был черен (т. е. если бы, наряду со светлыми, в нем не было и темных веществ), то и вода, в которую он превращается, не могла бы быть черной. Вихревое движение унесло теплое и тонкое к окружности и направило плотное и влажное в середину. Последнее образовало Землю, которую Анаксагор вместе с древними ионийцами представлял себе как плоскую плиту, витающую в воздухе; звезды суть каменные глыбы, которые силой вращения оторвались от Земли, были брошены в эфир и раскалились в нем. Звезды вращались первоначально (как у атомистов; см. выше стр. 71) горизонтально вокруг земного диска; лишь когда последний склонился в южную сторону, их пути пересеклись с плоскостью земной поверхности. Луну Анаксагор представлял себе подобной Земле и обитаемой; Солнце он считал во много раз большим, чем Пелопоннес; оно снабжает не только Луну, но и все остальные звезды большей частью их света. Благодаря солнечной теплоте земля, которая первоначально была сплошной тиной, постепенно высохла.

Из земной тины, оплодотворенной находившимися в воздухе и эфире семенами, возникли живые существа. Начало, оживляющее их, есть дух, и этот дух есть один и тот же во всех, включая и растения; но он дарован живым существам в различной мере. В человеке чувственное восприятие есть также дело духа. Оно возбуждается в органах чувства, — для которых центральным органом служит мозг (ср. выше Алкмеона стр. 56) — не однородным, а противоположным началом. Анаксагор не сомневается, что самим вещам присущи те качества, которые обнаруживают нам ощущения; но он особенно резко подчеркивает, что ощущения дают нам слишком недостаточное знание об основных составных частях вещей. Поэтому и он полагает, что истинное познание дает только разум. Как безраздельно сам Анаксагор предавался науке, — это сказалось в некоторых его изречениях; другие приписываемые ему суждения заставляют признать, что он держался благородного и серьезного жизнепонимания; но нет сведений о том, занимался ли он научно-этическими вопросами. Точно так же от него не сохранилось никаких религиозно-философских утверждений; лично он относился к народной религии с полной научной свободой, и пытался давать естественные объяснения мнимым чудесам (как напр. метеориту в Эгоспотамах).

Из учеников Анаксагора, — к которым причисляют также Еврипида, — Метродор из Лампсака известен нам только своим

безвкусным аллегорическим истолкованием гомеровской мифологии. Немного больше мы знаем об Архелае из Афин, мнимом учителе Сократа. Будучи в общем согласным с Анаксагором, этот физик все же приближался к Анаксимену и Диогену в том отношении, что называл первоначальную смесь веществ воздухом, считал, что к последнему примешан дух, обозначал выделение веществ, как разрежение и сгущение, и выделившиеся при этом массы называл холодным и теплым. Указание, что он выводил различие между дурным и хорошим только из традиции, по-видимому, основано на недоразумении.[1]

III. СОФИСТЫ[2]

§ 26. Возникновение и своеобразие софистики

С середины пятого века среди греков начинают выступать воззрения, распространение которых произвело через несколько десятилетий коренное изменение в образе мыслей образованных кругов и в направлении научной деятельности. Уже противоречия между философскими теориями, и смелость, с которой они выступали против обычного способа представления, были способны пробудить недоверие к этим попыткам научного мирообъяснения. Если, далее, Парменид и Гераклит, Левкипп и Демокрит отрицали истинность чувственного познания, то это легко могло дать начало более общим сомнениям в познавательных способностях человека, тем более, что материализм этих философов не давал им возможности научно обосновать высшую истинность разумного познания, и что даже Анаксагор не использовал с этой целью своего учения о Νοῦς. Но еще более неудержимо влекло к изменению направления научной деятельности общее развитие греческой народной жизни. Чем выше и быстрее росло со времен персидских войн общее образование во всей Элладе и прежде всего в Афинах, — средоточии ее духовной и политической жизни — тем сильнее чувствовали те, которые хотели выделиться, потребность в

---

[1] [Этот взгляд не разделяется новейшими исследованиями. В самом деле, если Диоген Лаэрций (II, 16) сообщает, что Архелай утверждал: τὸ δίκαιον εἶναι καὶ το αἰσχρόν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ («справедливое и постыдное существуют не по природе, а в силу закона»), то нет никакого принудительного основания сомневаться, что это сообщение опирается на старые источники, и отрицать занятия Архелая этическими вопросами. См. Dümmler, Akad. 217, Gomperz. Griech, Denker I, 323 (русск. пер. Гомперц, Греческ. мыслители, I. стр. 344), Diels. Arch, f. Gesch. d. Philos. I 250, Friedrich, Hippokrat. Untersuch. 133, 1).]

[2] В русской литературе см. А. Н. Гиляров. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность. Москва 1888. Прим. пер.

специальной подготовке к политической деятельности. Чем более победоносная демократия постепенно устраняла все преграды, которые прежде традиция и закон ставили произволу самодержавного народа, и чем более блестящие перспективы открывались именно в силу этого перед всяким, кто умел склонить на свою сторону этот народ, — тем ценнее и неизбежнее должно было казаться преподавание, с помощью которого можно было становиться оратором и народным вождем. Навстречу этой потребности явились люди, которых их современники называли мудрецами или софистами (σοφοί, σοφισταί), и которые сами объявляли себя таковыми. Обычно странствуя из города в город, они предлагали свое преподавание всем жаждущим знания и требовали за это довольно высокого вознаграждения, что по существу не может служить им упреком, но что было доселе не принято и что, при укоренившемся у греков предубеждении против всякого труда, направленного на заработок, во всяком случае могло быть истолковано в дурную сторону. Это преподавание само по себе могло распространяться на всякие знания и технические приемы, и мы действительно находим, что лица, которые причислялись к софистам, и даже некоторые из самых значительных между ними, обучали даже совершенно механическим искусствам. Но главным предметом учебной деятельности софистов была подготовка к практической жизни, и в качестве софистов в узком смысле слова принято со времени Платона обозначать людей, которые выступали профессиональными учителями «добродетели» (беря это слово в широком значении греческой ἀρετή) и обещали делать своих учеников умелыми в действиях и речах (δεινούς πράττειν καὶ λέγειν) и способными к руководству частными и государственными делами. Это ограничение практическими задачами основывалось у всех софистов на убеждении, которое более выдающиеся из них высказывали в форме скептических теорий, а большинство осуществляло на деле своей эристикой, — на убеждении, что объективно истинное познание невозможно и что наше знание не выходит за пределы субъективных явлений.* Это воззрение должно было, однако, в свою очередь, воздействовать на этику, и с течением времени прямо привести к тому, что восстание против закона, нравственности и права, выросшее из партийной борьбы и распрей того времени, находило себе мнимое оправдание в софистических теориях. И само дальнейшее развитие культуры доставляло сильнейшую поддержку этому этическому скепсису. Чем более расширялся кругозор греческого народа, чем более греки знакомились с чужими странами и с собственным прошлым, с многообразием и изменчивостью законов, государственных устройств, нравов и религий, тем труднее было уклониться от вопроса, что же есть устойчивого в этом изменении, и почему только то, что существует в данное время и в родной стране, должно считаться правомерным. И тем самым было дано то различие, — или, пока недоставало более глубокого научного обосно-

вания этики — то противоположение νόμος («закона») и φύσις («природы»), которое стоит в средоточии софистической морали. Так называемые софисты являются, таким образом, выдающимися глашатаями и посредниками греческого просвещения 5-го века, и они разделяют все преимущества и слабости этого положения. В противоположность обычному осуждению софистов, находящемуся под влиянием воззрения Платона, Гегель, К. Фр. Герман, Г. Грот и др. осветили их историческое значение; последний, однако, из-за этого упустил из виду все поверхностное, нездоровое и опасное, что с самого начала сочеталось у них с правомерным и ценным и в дальнейшем развитии все сильнее проступало наружу.

§ 27. Наиболее известные софисты

Первый, кто называл себя софистом и публично выступал в качестве учителя добродетели (παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλος), был, согласно Платону (Prot. 349 A), Протагор из Абдер. Родившись, по Аполлодору, Ol. 74 (484/0 до Р. Х.), вероятно, в конце этой Олимпиады, около 480 г.[1], он, странствуя по всей Элладе, в течение сорока лет с блестящим успехом отдавался своей учебной деятельности, неоднократно бывал в Афинах, где его ценил и Перикл; но под конец он был здесь обвинен в атеизме, должен был покинуть Афины и утонул на 70-ом году во время путешествия на Сицилию. Из его произведений сохранились лишь немногие отрывки.[2] Одновременно с ним развивал педагогическую деятельность леонтинец Горгий (родившийся, по предположительному расчету Аполлодора, в 484/3 г. до Р. Х.) — сначала на Сицилии, с 427 г. также в Афинах и других среднегреческих городах; позднее он поселился в фессалийской Лариссе, где, по Аполлодору, умер в возрасте 109 лет. Свое преподавание он в позднейшие годы ограничивал риторикой; однако нам известны также его этические наставления и скептические сображения, которым он (вероятно, в юношескую пору) посвятил особую работу; но и с Эмпедоклом он некоторое время стоял в связи и не только подражал ему как оратору, но и, по-видимому, воспринял его физику. Немного моложе Протагора и Горгия два современника Сократа: Продик с острова Кеос, который пользовался большой славой в близлежащих Афинах, и Гиппий из Элиды, которого упрекают в том, что в своих

---

[1] Гомперц (Griech. Denker I 471, русск. пер. стр. 479) относит его рождение к 485 г. или к еще более раннему времени. Решение вопроса о годе рождения Протагора зависит от того, относить ли осуждение и смерть Протагора к эпохе четырехсот (411 г.),* или полагать, что они произошли 4—5 годами ранее.

[2] Собраны у Diels, Vorsokrat. II, 5 25 и сл. В Philos. d. Griechen, I, 1055, 3. 1089 я объяснил, почему я не могу (вместе с Гомперцем) считать Псевдо-Гиппократово сочинение περὶ τέχνης ** произведением Протагора.

лекциях и сочинениях он с чванливой поверхностью выставлял напоказ свои математические, физические, исторические и технические знания; по-видимому, одновременно с ними жил упоминаемый Демокритом (согласно Sext. Emp. Mathem. VII, 53) Ксениад из Коринфа. Из остальных софистов более известны: Фрасимах из Халкедона, прославившийся как оратор; характер его Платон обрисовал в неблагоприятных чертах; братья Евтидем и Дионисиодор, комические герои Платонова диалога «Евтидем»; ритор, учитель добродетели и поэт Евен из Пароса; одновременно с ними Антифонт[1] и риторы из школы Горгия: Пол, Ликофрон, Алкидамант, Протарх, Критий, вождь «тридцати»,* а также и Калликл Платонова диалога «Горгий» (о последнем, впрочем, не установлено, был ли он вообще историческим лицом) были не софистами в техническом смысле, а учениками софистов.

§ 28. Скепсис и эристика софистов

Уже Протагор высказал изменившееся отношение мышления к своему предмету в положении: «человек есть мера всех вещей, существующих — для их существования, несуществующих — для их несуществования»;[2] т. е. для каждого истинно и действительно то, что ему представляется, но именно поэтому есть только субъективная и относительная, а не объективная и общеобязательная истина. Для обоснования этого положения он ссылался (согласно Платону, Theät. 162 B. E. 166 C. 179 D. Sext. Pyrrh. I, 216 и сл.) — примыкая к учению Гераклита о течении всех вещей и о совместности противоположностей в одном и том же объекте, а может быть, и к учению Левкиппа о субъективности восприятий — на то, что в силу постоянного изменения внешних впечатлений и воспринимающих субъектов

---

[1] Отрывки софиста Антифонта изданы Blass'ом (вместе с отрывками одноименного ритора; 2 изд. 1881) и Diels'ом (Vorsokr. II, 587 и сл.). Бласс в «Commentatio de Antiphonte sophista Jamblichi auctore» 1889 приписал Антифонту также некоторые отделы из Jambl. Protreptic. c. 20; если он и не привел убедительных оснований в пользу авторства именно этого софиста, то его исследование все же доказало, что в сочинении Ямвлиха содержатся отрывки из этического произведения, носящего все признаки древней софистики. К этой же эпохе (около 400 г.) относятся дошедшие также без имени автора, написанные на дорическом диалекте, т. н. Διαλέξεις (правильнее: Δισσοὶ λόγοι, «Двоякие речи»), изданные E. Weber'ом 1897 и Diels'ом Vorsokr. II, 635 и сл.

[2] Фр. 1 у Платона Theät. 152 A 160 C и в др. мест. Sext. Math. VII, 60, Diog. IX, 54 и др.: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὥς ἔστι, τῶν δ'οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι. Это положение и его обоснование содержались в сочинении, которое вероятно носило заглавие: 'Αλήθεια ἢ Καταβάλλοντες (sc. Λόγοι) [«Истина или низвергающие (речи)»]. О попытке толковать это положение в духе кантовского критицизма, так чтобы мерилом вещей был не каждый отдельный человек, а человек вообще, см. Phil. d. Griech. I[5] 1095 и сл., о двусмысленности ὡς — там же, стр. 1094, 1.

е вещи кажутся разным людям и тем же самым людям при различных обстоятельствах различными, и что поэтому из качеств, которые мы, по-видимому, замечаем в них, одни могут быть приписываемы им столь же мало, как и другие.[1] Горгий, напротив, в своем сочинении «О не-сущем или о природе»[2] не только взял себе за образец диалектический метод Зенона, но воспользовался также положениями Зенона и Мелисса, чтобы не без остроумия доказывать: 1) что ничто не существует, 2) что сущее было бы для нас непознаваемо, 3) что познанное не могло бы быть сообщено другим.[3] В школе Горгия мы встречаем учение (см. также ниже § 37), что никакому субъекту нельзя приписать предикат, ибо единое не может быть многим. Положение Протагора лежит в основе как утверждения Ксениада, что все мнения людей ложны, так и с виду противоположного ему утверждения Евтидема: все всегда и совместно присуще всему. Если далее последний из элеатских предпосылок заключает, что нельзя ни мыслить, ни высказывать не-сущего, а следовательно и ложного, то и это суждение, как и сходное с ним утверждение, что невозможно противоречить себе, также встречается у Протагора и его последователей. — Но фактическое поведение софистов еще яснее, чем эти теории, показывает, как глубоко был заложен отказ от объективного знания во всем характере этого образа мыслей. Нам неизвестно, чтобы хоть кто-либо из софистов дал самостоятельные исследования в физической области философии, хотя они при случае и пользуются отдельными допущениями физиков, и Гиппий распространял свое преподавание, а Антифон — свою литературную деятельность также и на математику и естествознание. Тем более обычна у них, напротив, эристика, — то искуство спора, цель и триумф которого состоит не в приобретении научного убеждения, а исключительно в опровержении

---

[1] Согласно Плутарху, adv. Colot. c. 4, Демокрит возражал против утверждения Протагора: «μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον» («каждая вещь может быть не более названа таковой, чем иной»).

[2] Содержание которого мы знаем из Секста, Math. VII, 65—87, Pseudo-Aristot. De Melisso etc. c. 5 и сл. (ср. Isokr. Hel. 2 и сл.).

[3] (Доказательства Горгия сводились вкратце к следующему: 1. *Ничего нет*. Если бы что-либо было, оно было бы или не-сущим, или сущим. Не-сущим оно не может быть, ибо приписывать бытие не-сущему значит признавать его сущим, чтó есть противоречие. Если бы оно было сущим, то оно или возникало бы, или было невозникшим. Если бы оно было невозникшим, то оно было бы вечным и, следовательно, бесконечным (аргумент Мелисса); бесконечное же не может ни во что вмещаться и потому не может быть. Но оно не может и возникнуть — ни из небытия (ибо его нет), ни из бытия, ибо тогда первое бытие было бы иным, чем последнее, т. е. не было бы бытием. 2. *Если бы что-либо и было, то оно было бы непознаваемым.* Ибо сущее не тождественно с мыслимым (как о том свидетельствует наличность ложных представлений); но если сущее не есть мыслимое, то оно немыслимо и непознаваемо. 3. *Если бы оно даже было познаваемо, то его нельзя было бы сообщить другим.* Ибо мысли сообщаются через знаки (слова, звуки), которые не тождественны представлениям, и представления в каждом человеке могут и даже должны быть различными. См. Philosoph. d. Griechen I[5], стр: 1001 и сл. Прим. пер.).

и смущении собеседника. «Эристик» и «софист» суть для Платона, Аристотеля, Исократа почти равнозначные понятия. Уже Протагор утверждал, что всякое положение можно доказать и опровергнуть одинаково сильными аргументами. Он сам лично и в своих сочинениях обучал этому искусству, и его соотечественник Демокрит жалуется (фр. 150) на «спорщиков и путальщиков» своего времени. Позднее мы встречаем теорию и практику софистов в одинаково печальном состоянии. Теория их, согласно Аристотелю (Top. IX, 33. 183 b 15), состояла в том, что учителя заставляли своих учеников заучивать наизусть наиболее распространенные софизмы. Практика, как показывает «Евтидем» Платона, выродилась в пустейшее фокусничество и даже в форменное балаганничание; считать это изображение, которое не скрывает своего сатирического характера, за простую карикатуру невозможно, ввиду исследования Аристотеля о софистических опровержениях (Top. IV), которое заимствует свои примеры — точно так же, как мегарская эристика — свои образцы — преимущественно у софистов сократовской эпохи. Протагору и Горгию, правда, не приписываются убогие выдумки Дионисодора и Евтидема; но что последние по прямой линии происходят от первых, — этого нельзя не заметить. Если, тем не менее, эта эристика могла приводить большинство в смущение, во многих возбуждать восхищение, и если она казалась даже Аристотелю достойной серьезной проверки, то это доказывает, как неопытно было тогда вообще мышление, и какой толчок к его дисциплинированию могли давать даже такие его плутания; мышление едва ли могло избегнуть последних, когда, еще незнакомое с условиями правильной своей деятельности, оно впервые осознало во всем объеме свое могущество.

§ 29. Софистическая этика и риторика

Если не существует общеобязательной истины, то не может существовать и общеобязательного закона; если для каждого истинно то, что кажется ему истинным, то для каждого и справедливо то, что ему нравится. Первое поколение софистов еще не сделало этого вывода из своих посылок.[1] Если они выступали как учителя добродетели, то

[1] [Если допустить, что в защитительной речи, которую у Платона (Theät. 166 A и сл.) Сократ вкладывает в уста Протагора, использованы подлинные изречения этого софиста, то придется, впрочем, признать, что Протагор применял мерило своего субъективного сенсуализма и к представлениям и мнениям о добром и дурном в нравственной и политической области и таким образом сделал судьей над правом и неправом произвол отдельных людей и государств. Но чисто софистическим соображением он умел уклониться от вывода, что тогда вообще не может быть никакой общеобязательной нравственной нормы. А именно, отвергая различие между истинными и ложными представлениями, он сохранял различие между представлениями, основанными на нормальном, естественном состоянии, и представлениями, покоющимися

ни под добродетелью понимали в существенном то же самое, что все ривыкли понимать под нею. Как «Геракл» и другие моральные екции Продика,[1] так и советы, которые Гиппий вкладывал в уса Нестора, конечно, не встретили бы такого одобрения, если бы они ротиворечили нравственным воззрениям своего времени. В диалоге Платона Pratagoras, 320 С и сл. Протагор говорит речь, которую ы можем считать в существенных чертах воспроизведением речи, ействительно произнесенной софистом, а может быть и письменно опубликованной им; в этой речи он в мифологической форме разъясняет, что чувство права и обязанности есть дар богов, присущий всем людям; он, следовательно, признает естественное право, которого еще не отличает, как Гиппий (см. ниже), от положительного. Горгий писывает добродетель мужчины, женщины, ребенка, раба и т. д. в ухе обычного воззрения (Платон, Menon, 71 D и сл,: Аристот. olit. I, 13. 1260 a 27); и этому воззрению соответствуют еще моральные рагменты Антифона. Но все-таки уже у софистов первого поколения наруживаются некоторые из практических последствий их ептицизма. Протагор не без оснований шокировал греков, когда своим обещанием «делать слабейшую сторону сильнейшей» (τὸν ττω λόγον κρείττω ποιεῖν) рекомендовал свою риторику именно со ороны возможного злоупотребления ею; а Гиппий устанавливает Kenoph. Memor. IV, 14 и сл. Plat. Prot. 337 C) ту противоположность между законом и природой, которая позднее образует руководящую идею софистического искусства жизни. Платон вкладывает в уста Фрасимаха, Пола и Калликла воззрение, широкое распространение которого в софистических кругах подтверждает и Аристотель (Top. IX, 12, 173 a 7): естественное право есть только право сильнейшего, все положительные законы суть лишь произвольные установления, утвержденные каждым данным властителем в его собственных интересах; если справедливость всеми восхваляется, то это происходит лишь от того, что масса народа находит ее полезной для себя, тогда как тот, кто чувствует в себе силу игнорировать законы, имеет и право на это. Гиппий сомневается в противоестественности брака между родителями и детьми; по-видимому также, уже в 5-ом веке в софистических кругах было много людей, восхвалявших

на ненормальном, противоестественном состоянии. Поэтому он мог ставить государственному деятелю и воспитателю задачу заменять худшие представления лучшими].

[1] [Несомненно, что Продик не раз произносил хвалебную речь о «Геракле», но неизвестно, опубликовал ли он ее. Ксенофонт (Memor. II, 1, 21 и сл.) передает ее, конечно, не дословно. — Мнение Welcker's'a (Kleine Schriften II, 393 и сл.), к которому Целлер примыкает еще в 5-ом издании «Philos. d. Griechen» (I, 1123 и сл.), что рассуждения о богатстве и о бедствиях жизни и смерти, вкладываемые в уста Продику в «Axiochos» p. 366 B и сл. и «Eryxias» p. 397 C и сл., аутентичны, — не может быть далее поддерживаемо после исследования Feddersen'a, Ueber Axiochos 1895, v. Willamowitz'a (Gött. Gel. Anz. 1896) и др.; ср. Diels, Vorsokr. II, 572 и сл.]

общность жен. Но что, с другой стороны, различение между законом и природой могло содействовать освобождению от национальных предрассудков, — об этом свидетельствуют основанные на нем возражения против естественности рабства, которые упоминает Аристотель (Polit. I, 3. 6).

К человеческим установлениям принадлежала также вера в богов и почитание богов, ибо это казалось вытекающим из многообразия религий. «О богах, — писал Протагор, — я ничего не знаю, существуют ли они, или не существуют, и какую имеют природу». Продик видел в богах олицетворения небесных тел, стихий, плодов земли, вообще полезных для человека вещей. В «Сизифе» Крития вера в богов изображалась как изобретение политика, который с помощью страха хотел удержать людей от преступлений.

Но чем более человеческая воля освобождалась от преград, которые ставили ей доселе вера, традиция и закон, тем выше росла ценность тех средств, с помощью которых можно было склонить на свою сторону и подчинить себе эту всемогущую волю. И все эти средства объединялись для софистов в искусство речи, сила которого при тогдашних условиях действительно была совершенно исключительной и к тому же еще преувеличивалась теми, кто были обязаны этому искусству всем своим влиянием. И действительно, об огромном большинстве софистов нам определенно сообщают, что они выступали в качестве учителей красноречия, составляли руководства ораторского искусства, произносили и писали образцовые речи и даже заставляли своих учеников учить их наизусть. Весь характер софистического преподавания требовал того, чтобы при этом наибольшее значение придавалось техническим средствам языка и изложения, а не логической и реальной правильности содержания. Речи софистов изготовлялись напоказ, и прежде всего стремились производить впечатление искусным выбором своей темы, неожиданными оборотами, многообразием выражений, изысканным, изящным и цветущим языком. Прежде всего Горгий был обязан этим качествам блестящим успехом своих речей, которые, правда, более зрелому вкусу, уже и в древности, казались во многих отношениях слишком вычурными и холодными. Но некоторые из этих софистических риторов, как напр. в особенности Фрасимах, имели действительные заслуги в разработке ораторского искусства и его техники; и именно в их среде возникли также первые филологические изыскания. Протагор, по-видимому, первый различил роды имен существительных и прилагательных, времена глаголов и виды предложений; Гиппий дал правила о размере слогов и о благозвучии; а Продик своим различением синонимических слов, которому он, правда, придавал преувеличенное значение, положил начало лексическим исследованиям и развитию научной терминологии.

ВТОРОЙ ПЕРИОД

СОКРАТ, ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

§ 30. Вступление

Просвещение софистического периода должно было оказывать двоякого рода действие на научную жизнь. С одной стороны, мышление, в сознании своего могущества, отказалось повиноваться каким-либо авторитетам; в гносеологических и этических вопросах ему открылась новая, доселе лишь мимоходом затрагиваемая область исследования; и через софистическую диалектику оно приобрело многостороннее упражнение. С другой стороны, собственные рассуждения софистов привели лишь к тому, что пришлось столь же совершенно отказаться от научного обоснования этики, как и от научного познания мира, и что вместе с верой в познавательные способности человека пришлось отречься и от стремления к познанию истины. И так как они устранили также безусловное значение человеческих и божественных законов и тем уничтожили прежние основы нравственных убеждений, то не только научная, но и нравственная и государственная жизнь греческого народа, казалось, теряла точку опоры. Впрочем, в действительности этого еще нельзя было опасаться. Именно нравственные и религиозные воззрения этого народа испытали с начала пятого века такое очищение и обогащение в поэзии и литературе, и вопросы, имеющие величайшую важность для человеческой жизни, подверглись столь многостороннему обсуждению, хотя и не в научной форме, — что греческому духу достаточно было лишь более глубоко осознать самого себя и свое фактически уже приобретенное содержание, чтобы достигнуть нового и более прочного обоснования нравственной деятельности. Но это самосознание могло быть лишь плодом науки, не затрагиваемой теми сомнениями, которые разрушили доверие к прежней науке. Эта новая наука, в противоположность догматизму прежней, исходила из твердо установленных воззрений на задачи и условия познавания, и, в противоположность сенсуализму, от которого физики не могли действительно освободиться, объявила подлинным предметом знания сущность вещей, выходящую за пределы непосредственного восприятия и постигаемую лишь мышлением. Эту новую форму научной жизни основал Сократ своим требованием отвлеченного познания, приучением к диалектическому образованию

понятий и применением этого приема к этическим и связанным с ними религиозным вопросам. В мелких сократических школах были односторонне удержаны отдельные элементы его философии и столь же односторонне связаны с более старыми учениями. С более глубоким и многообъемлющим пониманием продолжал Платон дело своего учителя. Развивая Сократову философию понятий, дополненную всеми родственными элементами досократовских учений, выводя из нее метафизические заключения и рассматривая все вещи с этой точки зрения, Платон создал великую, проникнутую идеалистическим духом систему, центр тяжести которой лежал, с одной стороны, в созерцании понятий, и с другой стороны — в исследованиях о сущности и назначении человека. Аристотель дополнил эту систему глубокими естественно-научными изысканиями; он возражал против дуалистической резкости Платонова идеализма; но основную идею последнего он сохранил, и именно преобразовав ее настолько, что она казалась способной воспринять в себя совокупность реальности, он довел Сократову философию понятий до систематического завершения.

I. Сократ [1]

§ 31. Жизнь и личность Сократа

Сократ родился в 470 г. до Р. Х. (по преданию, 7-го фаргелиона),* или, самое позднее, в первых числах следующего года.[2] Его отец Софрониск был скульптором, его мать Фенарета — повивальной бабкой. Его юношеское образование, по-видимому, не шло далее обычного уровня; лишь позднейшие писатели говорят, что его учителем был Анаксагор; и утверждение, что он учился у Архелая, исходит тоже не от его современника поэта Иона,** а лишь от Аристоксена (Diog.

[1] О соответствии монографической литературы ср. Phil d. Griech. II, стр. 44 и сл., о более поздних работах — Arch. für Gesch. d. Phil. VII, 97 и сл., IX, 519 и сл. X, 557 и сл., XIII, 272 и сл. Из новейших работ следует упомянуть: Ioël, Der echte und der xenophontische Sokrates, Bd. I, 1893. Bd. II, 1 и 2 Hälfte, 1901, Döring, Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem 1895, Pfleiderer, Sokrates, Platon und ihre Schüler 1896, Kralik, Sokr. nach den Ueberlieferungen seiner Schule 1899, Gomperz Griech, Denker II (1901), стр. 36 и сл.

[2] Как это вытекает, с одной стороны, из данных о времени его осуждения и смерти (у Diog. II, 44, Diodor XIV, 37, 6, Xenoph. Mem. IV, 8, 2, Plat. Phäd. 59 D), и, с другой стороны, из указаний на его тогдашний возраст (Plat. Apol. 17 D. Kriton 52 E). Так как Делии *** приходились не на Фаргелион (май—июнь), как полагали прежде, а на Антестерион (февраль—март) (см. Robert, Hermes 1886, стр. 161 и сл. и Prächter, Herm, 1094, стр. 473 и сл.), и, следовательно, защитительная речь была произнесена в середине февраля, то Сократ, которому в то время было по меньшей мере 70 лет, родился самое позднее в 469 году, но вероятно — уже в 470 или 471 году).

., 19, 23, 45 и др.); против обоих допущений говорит полнейшее молчание Платона и Ксенофонта и те суждения, которые оба вкладывают в уста Сократа (первый в Phäd. 97 B и сл., Kriton 52 B, Apol. 26 D и сл., последний — в Memor. IV, 7, 6 и сл., Symp. I, 1, 5). Поэтому, если позднее он старался расширить свои познания из книг, общался с софистами и посещал некоторые из их лекций, то все же своей философией он, наряду с собственным размышлением, был более обязан тем образовательным средствам, которые тогдашние Афины доставляли каждому, и общению с выдающимися мужчинами и женщинами, чем прямому научному обучению. Он, по-видимому, изучил искусство своего отца; но внутренний голос, который казался ему самому голосом божества (Платон, Apol. 33 C.) и который был позднее подтвержден дельфийским оракулом, побудил его усмотреть его высшее призвание в воспитательном влиянии на других. От Аристофана мы знаем, что он уже в 424 г. до Р. Х. предавался этой деятельности, а по Платону, он начал ее еще до начала Пелопоннесской войны. Этой деятельности он посвящал себя до конца жизни в самых убогих условиях, под упреками своей жены Ксантиппы, с полным самоотвержением и без всякого вознаграждения; его не отвлекала от нее ни забота о его семье, ни участие в общественных делах. Будучи образцом непритязательности, нравственной чистоты, справедливости и благочестия, притом исполненный подлинной любви к людям, любезный собеседник, тонкий и остроумный, с ненарушимым веселием и спокойствием духа, — он был для людей самых различных сословий и характеров предметом восторженного поклонения. Как сын своего народа, он не только неустрашимо и без внимания к опасностям исполнял свои обязанности гражданина как в мирное время, так и на войне, но и во всем своем существе и поведении, как и в своих воззрениях, воплощал грека и афинянина. Вместе с тем в его образе встречаются и черты, которые уже на его современников производили впечатление чего-то странного и чужеродного, какой-то небывалой «атопии»: * с одной стороны, прозаичность, рассудочный педантизм, равнодушие ко всему внешнему, которые хотя и согласовались с его наружностью силена,** но составляли резкий контраст с тонкостью аттического вкуса; с другой стороны, углубленность в свои мысли, которая иногда производила впечатление совершенной рассеянности, и сила переживаний, которая шла так далеко, что неясное чувство, уже с юношеских пор удерживавшее его от какого-либо шага, казалось ему голосом демона, присущим ему внутренним оракулом; и он полагал также, что во сне он получает пророчества. Последнее основание всех этих черт лежит в той энергии, с которой Сократ уходил от внешнего мира в себя самого, чтобы безраздельно обратить свой интерес на задачи, вытекающие из духовной природы человека.

§ 32. Философия Сократа: ее источники, принцип, метод

Так как Сократ не оставил сам сочинений, то единственный аутентичный источник для познания его учения суть сочинения его учеников, — для нас — сочинения Платона и Ксенофонта. Из позднейших писателей может быть принят во внимание только Аристотель, краткие и отчетливые сообщения которого имеют цену для нас, но не содержат ничего, что не встречалось бы у Платона или Ксенофонта. Но оба эти писателя дают нам существенно различную картину сократовской философии. И если Платон без ограничений вкладывает в уста своего учителя свои собственные воззрения, то в отношении философски необразованного Ксенофонта * возникает вопрос, сохранил ли он в своих воспоминаниях, которые преследовали прежде всего апологетическую цель, без умаления Сократовы мысли, передал ли он их в их истинном смысле, и понимал ли он достаточно строго задачу исторического повествования, чтобы также не примешать к речам Сократа что-либо от себя. Но если это сомнение и не лишено основания, то все же оно не дает нам права подозревать Ксенофонтово изображение в той мере, в какой это, по примеру Диссена[1] и Шлейермахера[2] (и иногда еще решительнее последних),[3] неоднократно высказывалось в последнее время. Можно, наоборот, показать, что свидетельства Ксенофонта во всем существенном совпадают с теми указаниями Платона, которые носят исторический отпечаток.[4] Если исходить из того, что обеспечено этим совпадением, и с помощью Платона и Аристотеля проникнуть в философское значение суждений Сократа, то из сообщений Ксенофонта об учении и характере препода-

---

[1] De philosophia morali in Xenoph. de Socr. comment. tradita. Göttingen 1812 (Dissen. Kleine Schriften, стр. 57 и сл.).

[2] Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen (1818). WW. III, 2, стр. 293 и сл.

[3] Далее всех идет Ioël (см. выше стр. 86 прим. 1), согласно которому Ксенофонт дает в «Memorabilia» изображение Сократа, обусловленное влиянием Антисфена и резко окрашенное киническим мировоззрением; по мнению Иоэля, истинный Сократ был только «эленктиком» («изобличителем»), а не «протрептиком» («подготовителем»), каким его представляет Ксенофонт.

[4] [Сюда относятся «Апология», «Критон» и другие диалоги «сократовского» периода Платона (см. ниже). Некоторые исследователи — из старых Georgii (возражения против него см. Phil. d. Griech. II, 1[4], 196 и сл.), из новых — Ioël I, 450 и сл., Schanz, Ausg. d. Apologie 1893, стр. 68 и сл. и Pöhlmann, Sokratiche Studien (1906) — полагают, что «Апология» есть свободное творение Платона, которая не только по форме, но и по содержанию не совпадает с подлинной защитительной речью Сократа и не дает исторически верной картины истинного характера Сократа. Этот взгляд, несмотря на остроумное его обоснование, как и приведенное в предыдущем примечании мнение о «Memorabilia» Ксенофонта, возбуждает серьезные сомнения. Нужно, однако, согласиться, что Платон в «Апологии» (а также, по-видимому, в «Критоне») непроизвольно идеализирует своего учителя, тогда как Ксенофонт придает его подлинной религиозности внешний и грубый характер].

зания Сократа можно, по крайней мере в основных чертах, извлечь внутренне согласованный образ, соответствующий историческому положению и значению философа.* — Сократ, подобно софистам, не придает цены естественно-научным исследованиям и хочет ограничить науку вопросами, затрагивающими благо человека. Вместе с ними он требует, чтобы каждый, не обращая внимания на общепринятые и традиционные мнения, собственным размышлением составлял себе убеждения. Но если софисты отрицали объективную истину и общеобязательные законы, то Сократ, напротив, убежден, что ценность наших представлений и правомерность наших действий всецело зависит от их совпадения с тем, что само по себе истинно и справедливо. Поэтому, если он и хочет ограничиться одними практическими вопросами, то все же правильность самого поведения он ставит в зависимость от правильности мышления. Его руководящая мысль есть реформа нравственной жизни через истинное знание; познание должно не служить действованию, а властвовать над ним и определять его цели, и потребность познания так велика в Сократе, что он, и по изображению Ксенофонта, постоянно переступает грань, которую сам поставил. Поэтому основным вопросом является для Сократа вопрос об условиях знания, и на этот вопрос он отвечает положением: ни об одном предмете нельзя ничего высказать, пока не знаешь его понятия, его общей, неизменно пребывающей сущности; и поэтому всякое знание должно исходить из установления понятий. Отсюда для философа вытекает требование, чтобы каждый прежде всего исследовал, насколько его собственные представления соответствуют этой идее знания, — требование того самоиспытания и самопознания, которое, по его мнению, есть начало всякого истинного знания и всякого правильного поведения. Но так как эта новая идея знания уяснилась ему лишь как требование, но не осуществилась в научной системе, то его самоиспытание может кончаться лишь признанием в его собственном неведении. Но вера в возможность знания и убеждение в его необходимости настолько сильны в нем, что он не может остановиться на этом сознании неведения. Напротив, из этого сознания тем энергичнее вытекает искание истины, и оно принимает здесь ту форму, что философ обращается к другим, чтобы с их помощью приобрести недостающее ему знание, — форму общего, диалогического исследования. Поскольку же эти собеседники мнят владеть каким-либо знанием, он должен исследовать, как обстоит дело с этим предполагаемым знанием, и его деятельность состоит в испытании людей, — ἐξετάζειν ἑαυτόν καὶ τοὺς ἄλλους («испытывать себя самого и других»), — в чем он видит свое призвание в Платоновой «Апологии», или в майевтике,** как он это называет в «Теэтете». Но так как испытуемые им лица сами лишены истинной идеи знания, то проверка может привести лишь к доказательству их неведения, и желание Сократа научиться у них представляется простой иронией.

Поскольку, с другой стороны, собеседники обещают сопутствовать ему в поисках знания и отдаться его руководительству на найденном им пути, как это преимущественно имеет место в отношении юношества, они для него — предмет той склонности, которую испытывает всякий, кто от природы предназначен быть учителем и воспитателем, к лицам, воспринимающим его воздействие: философ есть (согласно греческому воззрению) «э р о т и к»,* но его эрос направлен не на красоту тела, а на красоту души. — Сосредоточие исследований, которые Сократ предпринимает вместе со своими друзьями, образует всегда определение понятий, и путь, на котором он достигает последнего, есть диалектически индуктивный метод.[1] Эта индукция исходит не из точного и исчерпывающего наблюдения, а из обычного опыта ежедневной жизни, из общепризнанных положений; но, рассматривая всякий предмет со всех сторон, проверяя всякое определение противостоящими ей инстанциями, и привлекая все новые случаи, философ принуждает мышление составлять такие понятия, которые согласуются со всей совокупностью фактов и без внутреннего противоречия сочетают все существенные признаки объекта. В понятиях для Сократа лежит мерило истины; [2] как бы различны ни были те приемы которыми он пользуется то для опровержения чужих мнений, то для доказательства своих собственных воззрений, они всегда сводятся к тому, что о всякой вещи должно высказывать лишь то, что соответствует ее правильно составленному понятию. Но, за исключением общего принципа отвлеченного знания, Сократ не установил какой-либо логической или методологической теории.

§ 33. Содержание учения Сократа

В противоположность физикам, Сократ хотел ограничиться этическими исследованиями; ибо они одни, по его мнению, имеют цену для человека, и лишь ими в состоянии овладеть познавательная способность человека; напротив, натурфилософские умозрения не только бесплодны, но и тщетны и даже дерзостны, как это показывают несогласия между их глашатаями и те очевидные нелепости, к которым они привели даже Анаксагора (Xen. Mem. I, 1, 11 и сл. IV, 7, 6). Не

---

[1] A r i s t. Metaph. XIII, 4. 1078b. 27: δύο γάρ ἔστιν ἅ τις ἄν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου («две вещи можно по праву приписать Сократу — индуктивное исследование и установление общего определения понятий»). Там же, I, 6. 987b 1. Part. an. I, 1. 642a 28 и в др. мест.

[2] Xenoph. Memor. IV, 6, 13: εἰ δέ τις αὐτῷ περί του ἀντιλέγοι...... ἐπί τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἄν πάντα τὸν λόγον («если кто в чем-либо возражал ему, то он сводил все рассуждения к основанию») (здесь имеется в виду общее основание, из которого должно исходить решение).

доверять, вместе со Шлейермахером, этому указанию, или, вместе с некоторыми новейшими исследователями, относить его к позднейшему периоду в жизни философа, мы не имеем основания, так как его подтверждает Аристотель (Met. I, 6. 987b. I. XIII. 4. 1078b. 17. part. an. I, 1, 642a 28) и с ним согласуется все остальное поведение Сократа; тогда как карикатура в «Облаках» Аристофана ничего не может доказать. Средоточие Сократовой этики лежит, в соответствии с основным направлением ее автора, в сведении добродетели к знанию. По мнению Сократа, невозможно не только делать надлежащее, если не знаешь его, но и не делать его, если его знаешь. Ибо так как добро есть не что иное, как то, что полезно действующему, а всякий желает своего собственного блага, то, как полагает Сократ, немыслимо, чтобы кто-либо делал что-либо иное, чем то, что он считает благом: никто не может быть добровольно дурным. Поэтому, чтобы сделать людей добродетельными, нужно только уяснить им, что есть добро; добродетель возникает через обучение, и все добродетели состоят в знании: храбр тот, кто знает, как нужно вести себя в опасности, благочестив тот, кто знает, что подобает в отношении богов, справедлив тот, кто знает, что подобает в отношении людей и т. д. Все добродетели, таким образом, сводятся на одну: на знание или мудрость. Для мудрости же предназначены все люди одинаково: все классы людей имеют одинаковую нравственную задачу и одинаковые нравственные задатки; и точно так же в этом отношении нет существенного различия между мужчинами и женщинами. — Но что такое есть то добро, знание которого делает добродетельным, — определить это тем труднее для Сократа, что его этика лишена всякого антропологического или метафизического основания. Поэтому он, с одной стороны, объявляет (Х е n о р h. Memor. IV, 4, 6), что справедливо то, что соответствует законам государства и неписанным законам богов; с другой стороны, однако, — и это есть более обычное и более последовательное у него — он пытается открыть основание нравственных законов в успехе соответствующих им действий, в их пользе для человека. Ибо хорошо, как он говорит (Х е n. Mem. III, 8. 9, 4. IV, 6, 8. P l a t. Prot. 343D. 353 и сл. и в др. мест.), то, что полезно человеку; доброе и прекрасное суть, поэтому, относительные понятия: все хорошо и прекрасно для того, для чего оно полезно и пригодно. Как на нечто безусловно полезное и прежде всего необходимое, Сократ, впрочем, указывает — не только у П л а т о н а (уже Apol. 29D и сл. Kriton 47D и сл.), но и у К с е н о ф о н т а (Mem. I, 6, 9. IV, 8, 6. 2, 9. 5, 6.) — на заботу о душе и ее совершенствовании; но его несистематическое трактование этических вопросов не позволяет ему строго проводить эту точку зрения; и потому этому более глубокому определению цели нередко противостоит, по крайней мере у Ксенофонта, эвдемонистическое * выведение нравственных требований, обосновывающее эти требования с точки зрения тех последствий, которые имеет их выполнение или

нарушение для нашего внешнего блага. Правда, содержание Сократовой морали, даже там, где ее научное обоснование недостаточно, оказывается всегда чрезвычайно благородным и чистым. Чуждый всякого аскетизма, Сократ все же решительно настаивает на том, что человек должен с помощью непритязательности, умеренности и упражнения сделать себя независимым, что развитию духа следует придавать бóльшую цену, чем всем внешним благам. Он требует справедливости и деятельного благожелательства в отношении других, восхваляет дружбу, решительно порицает злоупотребления любви к юношам; тогда как его понимание брака не возвышается над господствовавшим у греков представлением. Он в полной мере признает значение государственной жизни; он считает обязанностью по мере сил участвовать в ней; он старается подготавливать государству дельных граждан и чиновников; он требует того безусловного повиновения законам, которое он сам подтвердил своей смертью. Но так как одно только знание делает способным к правильному поведению, то только за знающими дело специалистами он признает право на политическую деятельность, и их одних он хочет считать властителями; тогда как замещение должностей путем выборов или жребия он считает несообразным, а господство массы — гибельным. С другой стороны, он свободно относится к греческому предубеждению против ремесла и промысла. Если ему приписывается (Цицероном, Tusc. V, 37, 108 и др. мест.) признание в духе космополитизма, то это конечно, неверно; принцип, что нельзя причинять зла и врагам, так как всякое κακουργεῖν (причинение зла) есть ἀδικεῖν (несправедливое дело) приписывается ему Платоном (Kriton 48A и сл. Resp. I, 334B и сл.), в противоположность свидетельству Ксенофонта (Memor. II, 6, 35).

К существенным обязанностям Сократ причисляет обязанности в отношении богов, и вся его мораль тем менее может обойтись без этой опоры, что именно в силу своего ограничения этикой он лишен средств показать естественную необходимость той связи между действиями и их последствиями, которою он обосновывает нравственные законы, и что эти законы, поэтому, представляются ему в обычной форме «неписанными установлениями богов» (Mem. IV, 4, 19, см. выше). Но на простой вере не может успокоиться мыслитель, первый принцип которого есть все проверять; он должен отдать себе отчет в основаниях веры; и, пытаясь сделать это, он, вопреки своему принципиальному уклонению от всякого чисто теоретического умозрения, почти против воли становится зачинателем того понимания природы и божества, которое до нынешнего дня оказывает определяющее влияние. Им руководит при этом та же мысль, что и в этике. Подобно тому, как человек правильно устраивает свою жизнь, если он относит все действия к своему высшему благу как к последней цели, — так Сократ рассматривает и весь мир с точки зрения его отношения к этой цели; он находит

Mem. I, 4, IV, 3),[1] что все в нем, малейшее, как и величайшее, служит . пользу человека; и если в большинстве случаев он разъясняет это в духе внешней и ненаучной телеологии, то он не забывает указывать на духовные задатки и преимущества человека как на высшее из благ, дарованных ему природой. Это устройство мира может проистекать только от мудрости и благости миротворящего разума, а последний мы можем искать лишь у богов. Под богами Сократ разумеет прежде всего богов своего народа; но у него, как и у великих поэтов 5-го века, множество богов сливается в единство, и он отличает (Mem. IV, 3, 13) от других божеств устроителя и властителя мирового целого, которого он мыслит (I, 4, 9. 17 и сл.) по аналогии с человеческой душой, как присущий миру дух (Νοῦς); но, конечно, враг всяких трансцендентных умозрений не осмеливался более подробно исследовать природу этого божества. Как душа заботится о своем теле, так божественное провидение заботится о мире и в особенности о человеке; особое доказательство этой заботы Сократ видит в разного рода пророчествах. В отношении почитания богов он устанавливает принцип, что всякий должен следовать обычаям своей страны; помимо того он учит, что дело не в величине жертвы, а в настроении жертвующего, и он воспрещает молить об определенных благах, так как боги сами лучше всего знают, что полезно для нас. Он не сомневается в богоподобности человеческой души; с другой стороны, он не решается определенно утверждать ее бессмертие (у Платона Apol. 40C и сл., ср. Ксеноф. Cyrop. VIII, 7, 19 и сл.).

§ 34. Смерть Сократа

После того как Сократ в течение целого человеческого поколения действовал в Афинах, он был обвинен Мелетом, Анитом и Ликоном в том, что он развращает юношество, отрицая государственных богов и пытаясь ввести вместо них новые божества. Если бы он не пренебрег обычным способом защиты и сделал некоторые уступки требованиям судей, он без сомнения был бы оправдан; после того как он незначительным большинством[2] был признан виновным, он при обсуждении вопроса о наказании вел себя с непреклонной гордостью, и тогда уже значительное большинство вынесло ему потребованный обвините-

---

[1] У нас нет достаточных оснований считать (вместе с Krohn'ом, Schenkl'ем и др.) эти две главы за стоическую интерполяцию (см. Phil. d. Griech. II, 1, стр. 175 и сл.). Еще менее вероятно допущение Ioël'я (см. стр. 88 прим. 3), что Ксенофонт, подчинившись киническим влияниям, вложил в уста Сократа телеологическое объяснение мира.

[2] Согласно Платону (Apol, 36 A), большинство не образовалось бы, если бы только 30 гелиастов (число которых, вероятно, равнялось 500 или 501) голосовали иначе.

лями смертный приговор. Бегство из темницы, в которой он прове тридцать дней до возвращения государственного судна из Делоса, о отверг как незаконное (Xenoph. Memor. IV, 8, 2. Platon Phae(51A и сл., Kriton 43C и сл.), и с философским спокойствием выпи кубок яда. Что в его обвинении и осуждении играла роль личная враж да, — это можно предполагать, хотя софисты не принимали в это участия; но решающий мотив этого осуждения лежал прежде всего намерении партии, господствовавшей со времени Фрасибула положить предел новшествам софистического воспитания, на которы возлагалась главная ответственность за несчастья последних де сятилетий, путем наказания главного представителя софистики. Осуж дение Сократа есть попытка демократической реакции насильственн восстановить прежнее время. Но не только способ осуществления этой попытки был тяжким правонарушением, так как философ не был повинен в каком-либо поступке, караемом законом; сверх того, сама эта попытка была основана на роковом заблуждении: старое время вообще не могло быть восстановлено, и менее всего этим путем; и Сократ не только не был повинен в его исчезновении, но, напротив, указал своим современникам на единственный плодотворный путь к улучшению существующих условий — именно путь нравственной реформы. Его казнь с юридической и моральной точки зрения была судебным убийством, а с исторической точки зрения — грубым анахронизмом.[1] Но если он сам мог избегнуть этой казни несколько менее резким выступлением, то, с другой стороны, свершившись, эта казнь имела совсем иной результат, чем тот, на который надеялись его противники. Правда, сообщение, будто сам афинский народ поздне(переменил свое суждение и наказал обвинителей, есть лишь позд нейшая выдумка; но тем полнее история уничтожила этот пригово(конец Сократа был высшим триумфом его дела, сияющей вершино его жизни, апофеозом философии и философа.

II. Менее значительные сократические школы

§ 35. Школы Сократа; Ксенофонт, Эсхин

Среди множества лиц, которых привлекала и пленяла дивна ичность Сократа, большинство, вероятно, более понимало его нр твенное величие и этическую ценность его речей, чем его науч

---

[1] Гомперц (Griech. Denker, II, 89 и сл.) видит в этой борьбе между Сокр афинским народом, как некогда Гегель, столкновение «двух миросозерцаний», суждении Сократа — правомерную самооборону против разрушительного действия ения и поведения. См. опровержение этого мнения у Pöhlmann'a, Sokrates u in Volk. 1899.

значение. Как представлялась Сократова философия с этой точки зрения и как она применялась к жизни, — это показывает Ксенофонт * (родился [согласно Аполлодору] около 440 г. или несколькими годами позднее и умер после 355 г.) Как ни почтенны практическая деятельность, религиозность и рыцарская натура этого человека,[1] и как ни велики его заслуги в деле сохранения Сократова учения, — его понимание философского содержания этого учения представляется все же ограниченным. Сходным образом, по-видимому, Эсхин ** в своих сократических диалогах излагал учение своего наставника только с его практической и общедоступной стороны. Более философскими натурами, согласно описанию Платона (Phädon, Phädr. 242 В), были фиванцы Симмий и Кебет, ученики Филолая; но ч об одном из них мы не знаем ничего более определенного; их чинения уже Панэтий признавал подложными (или не заслуживащими доверия?); дошедшая до нас «Картина» Кебета, аллегориче- эе изложение стоической морали, во всяком случае подложна. В качстве основателей философских школ нам известны, помимо Сократа, тыре ученика Сократа. Евклид, путем многообразного сочетания еатских учений с сократовскими, основал мегарскую школу, а Фе- н — родственную ей элидскую; Антисфен, под влиянием эгианской софистики, основал киническую школу, Аристипп, под лиянием Протагора, — киренскую.

§ 36. Мегарская и элидо-эретрийская школы

Евклид из Мегары, верный почитатель Сократа, познакомился (быть может, еще до своего сближения с Сократом) также с элеатским учением. После смерти Сократа он выступил сам учителем в своем родном городе. После его смерти руководство его школой перешло к Ихтию. Младшим современником последнего был диалектик Евбулид, страстный противник Аристотеля; одновременно с ним жил Фрасимах,*** немного моложе — Пасикл. К последней трети и к онцу четвертого века относится деятельность Диодора Крона ум. 307 до Р. Х.) **** и Стильпона из Мегары (жил между 370—90); ***** младшие современники Стильпона суть эристик Алексин и Филон, ученик Диодора. — Исходную точку мегарской философии составляло, согласно Платону (Soph. 346 В и сл.) — изложение которого Шлейермахер справедливо относит именно к мегарской школе [2] — Сократово учение о понятиях. Если только отвле-

---

[1] Гораздо менее благоприятную характеристику этой личности дает Гомперц, Griech. Denker, II, стр. 96 и сл.

[2] [Этот взгляд Шлейермахера нашел себе многих защитников, но и немало противников (см. Phil. d. Griech. II, 1, 252 и сл.). К последним присоединился недавно и Гомперц (Griech. Denker II 454 и сл. 596), который в полемике против εἰδῶν

ченное познание обладает истиной — так умозаключает Евклид, сходясь в этом с Платоном, — то лишь тому может быть присуща действительность, на что направлено это познание — неизменной сущности вещей, ἀσώματα εἴδη («бестелесным формам»); напротив, телесный мир, о котором свидетельствуют наши чувства, вообще не может быть признан сущим: возникновение, уничтожение, изменение и движение немыслимы, и потому мегарцы устанавливают положение (Arist. Metaph. IX, 3. 104 в. 29 и сл.), что возможно лишь то, что действительно. Но все сущее в конечном счете сводится (как у Парменида) к сущему как единству; и, отождествляя последнее с высшим понятием Сократовой этики и теологии — с понятием блага, — Евклид вскоре пришел к дальнейшему положению: существует лишь единое благо которое, будучи неизменным и тождественным себе, лишь обозначается различными именами — именами истины, разума, божества и т. д. и точно так же существует лишь единая добродетель — познание этого блага, — и отдельные добродетели суть лишь различные названия для нее. Все остальное же, кроме блага, признавалось не-сущим, и этим конечно, опять уничтожалась множественность «бестелесных форм» (на возражения, которые Евклид с этой точки зрения выставлял против Платона, последний, по-видимому, отвечает в диалоге «Пармениде»). — Для обоснования этих воззрений уже Евклид пользовался, по примеру Зенона, косвенным доказательством через опровержение противников; его ученики с такой страстью отдавались диалектике, что отсюда вся школа получила название диалектической или эристической. Большинство апорий, которыми они при этом пользовались («покрытый», «лжец», «рогатый», «сорить» и т. п.), заимствованы от софистов или придуманы в их вкусе, и мегарцы пользовались ими несомненно столь же эристически, как и софисты. От Диодора мы знаем четыре доказательства против возможности движения, составленные по образцу доказательств Зенона, и аргументацию в пользу мегарского учения о возможном, которая под названием κυριεύων («главенствующий») славилась в течение многих веков.[1] Если однако, он говорил: возможно лишь то, что есть или будет, что либо могло

φίλοι («друзей идей») усматривает критику, которой Платон подвергает более старую форму своего собственного учения; тогда как другие исследователи, напр. Campbell и Natorp (Plato's Ideenlehre, стр. 284) понимают под «друзьями идей» тех учеников Платона, которые остановились на точке зрения, уже оставленной их учителем. Поэтому весьма сомнительно, можно ли, как это делается в тексте, приписать мегарцам учение, развиваемое в «Софисте», тем более, что оно ведь трудно согласуемо с другими известиями об учении этой школы].

[1] Ср. об этом Phil. d. Gr. II, 1, 266 и сл. (Эта аргументация состояла в следующем: из чего-либо возможного не может произойти невозможное. Но невозможно, чтобы что-либо было иным, чем оно есть. Поэтому, если бы нечто было раньше, до осуществления противоположного, возможным, то из возможного возникло бы невозможное. Следовательно, оно никогда не было возможным, и все, что не происходит в действительности, тем самым невозможно. *Прим. пер.*).

прежде быть в движении, но не может двигаться — то это есть странное противоречие.* Еще далее уклонялся Филон от строгого учения своей школы. Стильпон,** который имел учителем не только Фрасимаха, но и киника Диогена, обнаружил себя учеником последнего в своей этической тенденции; словом и делом он проповедовал апатию и автаркию *** мудреца, и свободно относился к народной религии; он же утверждал, в духе киников, что ни одному субъекту нельзя приписывать отличного от него предиката; но в остальных отношениях он оставался верным мегарской школе. Его ученик Зенон преобразовал мегарскую школу вместе с кинической в стоическую.****

Родственна мегарской школе была элидская, основатель которой Федон из Элиды известен из Платона как любимый ученик Сократа. Но до нас не дошло никаких более точных сведений о его учении. Учеником элидцев Мосха и Анхипила был Менедем из Эретрии (между 352 и 278 г.); но еще ранее он слушал Стильпона, в духе которого он сочетал с элидо-мегарской диалектикой родственное кинизму жизнепонимание, которое вместе с тем опиралось на мегарское учение о добродетели. Однако распространение и длительность «эритрийской» школы могли быть лишь весьма ограниченными.

§ 37. Киническая школа

Основатель кинической школы, Антисфен, учился у Горгия и сам уже выступал в качестве учителя, прежде чем он познакомился с Сократом и стал его глубоким почитателем и приверженцем. Повидимому, он был значительно старше Платона; по свидетельству Плутарха (Lykurg. 30) он пережил 371 г. до Р. Х. Его многочисленные сочинения, выдававшиеся своим стилем, утрачены, за исключением немногих отрывков.[1] После смерти Сократа он открыл школу в гимнасии Киносарг,***** отчасти от этого места собрания, отчасти от формы своей жизни его приверженцы были названы киниками.****** Из его ближайших учеников мы знаем лишь Диогена Синопского, чудака с грубым юмором и с непреклонной волей; убежав из дому, он жил большей частью в Афинах и умер в преклонном возрасте в Коринфе в 323 г. до Р. Х. Из его учеников самый значительный — Кратет из Фив,******* нищенскую жизнь которого разделяла поклонявшаяся ему жена его Гиппархия. В первой половине третьего века выступал, в качестве странствующего учителя и составителя нравоучительных проповедей (диатриб), Бион из Борисфена ******** который был посвящен в киническую жизнь Кратетом.[2]

[1] Собраны Winckelmann'ом, Antisth. Fragm. 1842; ср. Dümmler, Antisthenica, Hirzel, Der Dialog I, стр. 118 и сл.

[2] См. R. Heinze, De Horatio Bionis imitatore, 1889.

Более слабым подражателем его был Телет,* которого прежде несправедливо причисляли к стоикам. Из его диатриб ** (около 240 г.) сохранились довольно значительные выдержки у Стобея.[1] К последним известным нам членам этой школы принадлежат Менедем, который сначала примкнул к эпикурейцу Колоту, но затем перешел к кинику Эхекрату и нападал на своего прежнего учителя,[2] а также сатирик Менипп; оба они жили в третьем веке. С того времени киническая школа, по-видимому, потонула в стоической; она вновь обнаруживается лишь в эпоху Августа.

Антисфен поклонялся и подражал в Сократе прежде всего независимости его характера; напротив, научным изысканиям он придавал значение, лишь если они непосредственно касались поведения. «Добродетель, — говорил он (Diog. VI, 11.), — достаточна для блаженства, а для добродетели не нужно ничего, кроме силы Сократа; она есть плод действия, и не требует многих слов и знаний». Поэтому он и его ученики презирали искусство и ученость, математику и естествознание; и если он усвоил себе Сократово требование определения понятий, то он дал ему такое применение, при котором становилась невозможной всякая действительная наука. Страстно возражая против Платонова учения об идеях, он признавал реальным только единичное, и при этом он, без сомнения (ср. Платон, Soph. 246а и сл. Theät. 155 E.), имел в виду, как позднее стоики, только телесное и чувственно воспринимаемое; [3] кроме того, он требовал, чтобы о каждой вещи высказывалось лишь ее собственное название (οἰκεῖος λόγος) и затем заключал отсюда (вероятно, по примеру Горгия, см. выше стр. 81), что ни к одному подлежащему нельзя прилагать отличное от него сказуемое. Поэтому он отвергал также определение через указание признаков и допускал только для сложных вещей перечисление их составных частей, тогда как простое хотя и может быть объяснено через сравнение с иным, но не может быть определено.[4] Он утверждал вместе с Протагором, что невозможно противоречить себе, ибо, когд

---

[1] См. v. Willamowitz, Der kynische Prediger Teles 1881. Teletis reliquiae O. Hense. 1889.

[2] См. Crönert, Kolotes und Menedemos. 1906, стр. 1 и сл., где доказывае что в отрывках двух полемических сочинений Колота (Papyr. Hercul. 208) полем направлена против киника Менедема и что сообщение Гиппобота, по ошибке попав у Diog. Laert. VI, 102, в Vita Менедема, о волшебных выступлениях этого л должно быть отнесено к предшествующей Vita Мениппа.

[3] [Отнесение обоих этих мест из Платона к Антисфену (см. Phil. d. Griec II, 1, стр. 297 и сл.) исключается тем обстоятельством, что (Soph. 251 D) упомяну Платоном γέροντες («старшие»), под которыми без сомнения надо разуметь Антисфе. явственно отделены от материалистов, против которых Платон полемизирует пер этим.

[4] См. Arist. Metaph. VIII, 3, 1043b 23 и сл. Plat. Theät. 201C. и сл. Приводимо в последнем из указанных источников определение знания, как «правильного представления в соединении с объяснением» (δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου), вероятно, исходит от Антисфена.

:то-либо высказывает различные суждения, то он и говорит ‹ различном. Таким образом, Сократовой философии понятий он :ридал совершенно софистический оборот.

Уже в силу этого недостатка научного обоснования его этика :еизбежно должна была вылиться в очень простые формы. Основная ıысль ее выражается в положении, что лишь добродетель есть благо, .ишь порочность есть зло, и что все остальное безразлично. Ибо до- ром может быть для человека лишь то, что всегда присуще ему οἰκεῖον), а таково только его духовное достояние; напротив, все стальное — богатство, честь, свобода, здоровье, сама жизнь — не есть лаго само по себе, и точно так же бедность, позор, рабство, болезнь, мерть не есть само по себе зло; но менее всего дозволительно считать довольствие благом, усилия и труд — злом, так как, напротив, удо- ольствие, когда оно владеет человеком, портит его, труд же приучает :го к добродетели; Антисфен говорил, что он согласен был бы скорее ыть безумным, чем наслаждающимся (μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην), и)н и его ученики считали своим образцом жизнь Геракла, полную 'силий. Сама добродетель сводится, как и у Сократа, на мудрость и разумение, и поэтому также утверждается ее единство и доступ- ть обучению; но разумение здесь отождествляется с силой воли, чение — с нравственным упражнением. По своему содержанию эта родетель имеет преимущественно отрицательный характер: она гоит в независимости от всего внешнего, в отсутствии потребностей, оздержании от дурного; и по-видимому (согл. Arist. Eth. N. II, 1104b 24) уже киники описывали ее как апатию или спокойствие ши.[1] И так как киники не находили этой добродетели у своих сов- менников, то все люди резко распадались для них на мудрецов и упцов; и они категорически приписывали первым все совершенство блаженство, последним — все пороки и все злосчастие; они утвер- кдали также, что мудрый не может утратить своей добродетели. Их собственное поведение показывает, что их идеалом было сократовское отсутствие потребностей, доведенное до крайности. Уже Антисфен хвалится (Xenoph. Symp. 4, 37 и сл.) тем богатством, которое доставляет ему его способность ограничиваться лишь самым необходимым; однако, он все же имел жилище, хотя и убогое. Со времени Диогена, киники вели настоящую нищенскую жизнь, не имея собственного жилища и удовлетворяясь простейшей едой и беднейшей одеждой (трибоном); * их принципом было закаливать себя против всяких лишений, тягот и оскорблений; они доказывали также свое равнодушие к жизни своим добровольным самоубийством. Они обыкновенно отказывались от семейной жизни, взамен которой Диоген рекомендовал общность жен; они не придавали значения противоположности

---

[1] Согласно Клименту, Strom. II, с. 130, 7, Антисфен объявил высшим благом ἀτυφία, т. е. свободу от пустых вымыслов.

между рабством и свободой, ибо мудрец, даже будучи рабом, свободен и есть прирожденный властитель; они находили для мудреца излишней государственную жизнь, ибо он — всюду дома и есть гражданин мира; в качестве идеального государства они изображали естественное состояние, при котором человечество живет вместе, как одно стадо. Они сознательно оскорбляли не только общепринятые воззрения и приличия, но нередко и естественное чувство стыда, чтобы демонстрировать свое равнодушие к людским мнениям. Они боролись в качестве просветителей против религиозной веры и культа своего народа: в действительности (κατὰ φύσιν, «по природе») существует (как говорит уже Антисфен вместе с Ксенофаном) [1] лишь единый бог, который не подобен ничему видимому, и только обычай (νόμος) создал многих богов; и точно так же киники усматривали подлинное богослужение только в добродетели, которая делает мудрецов друзьями богов (т. е. божества); напротив, о храмах, жертвах, молитвах, обетах, таинствах и прорицаниях они высказывались совершенно отрицательно; в Гомеровы и иные мифы Антисфен вкладывал аллегорический моральный смысл. Киники считали своим особым призванием заботу о нравственно беззащитных; в качестве добровольных нравоучителей и душевных врачевателей, они, без сомнения, во многих случаях действовали благотворно. И если они беспощадно бичевали людское неразумие, если они гордились своей добродетелью, презирали людей и противопоставляли чрезмерной образованности первобытный здравый смысл народа, а изнеженности своего времени — волю, закаленную почти до грубости, — то сама резкость их выступлений коренится все же в сострадании к несчастью их ближних и в духовной свободе, которой они, и в особенности Диоген и Кратет, умели достигать со спокойным юмором. Но, конечно, наука не могла ожидать многого от этой философии нищенства, и даже в самых прославленных представителях этой философии нельзя не подметить присущих ей уродливостей.

§ 38. Киренаикская школа

Аристипп из Кирены, который (по Diog. II, 83) был старше Эсхина, и, следовательно, также несколько старше Сократа,* повидимому, познакомился уже на своей родине с учением Протагора. Позднее он отыскал в Афинах Сократа и тесно сблизился с ним, не отказавшись, однако, из-за этого от своих привычек жизни и воззрений. После смерти Сократа (при которой он не присутствовал), он выступил сам в качестве «софиста», т. е. профессионального и платного учителя, вначале, вероятно, в Афинах, но потом и в других м

[1] См. однако стр. 57 прим. 4.

стах; в качестве такового, он прибыл и к сиракузскому двору; но нельзя установить с точностью, было ли это при господстве старшего или младшего Дионисия, или же он жил там во время обоих царствований. В Кирене он основал школу, которая называется киренаикской или также гедонистической; к ней принадлежали его дочь Арета и Антипатр. Арета ввела своего сына Аристиппа (ὁ μητροδίδακτος, «обученный матерью») в учение его деда; его учеником был Феодор, прозванный атеистом; учениками школы Антипатра были Гегесий и Анникерид (все трое около 320—280 гг.). К ученикам Феодора принадлежал Бион из Борисфена, который однако был более киником, чем гедонистом * (см. стр. 97). С киренаикской школой, быть может, связан, и Эвгемер (около 300 г.), который прославился своим плоским истолкованием мифологии, как продукта поэтизации истории правителей.

Приписывать систематическое развитие киренаикского учения уже старшему Аристиппу, а не только младшему (вопреки свидетельству Евсевия, Prep. ev. XIV, 18, 31) мы имеем право отчасти в силу единства школы, отчасти в силу того, что это учение принимается во внимание уже Платоном (Phileb. 42D и сл. Theät. см. ниже), Аристотелем (Eth. VII, 12 и сл.) и Спевсиппом (который, согласно Diog. IV, 5, оставил сочинение под заглавием «Аристипп»); и согласно всем признакам, из сочинений, приписываемых Аристиппу, по крайней мере часть была подлинной. — Подобно Антисфену, Аристипп также определяет ценность знания исключительно его практической полезностью. Он отвергал математику, так как она не спрашивает о том, что благотворно и что вредно; он считал физические исследования безнадежными и бесполезными; а из гносеологических рассуждений он воспринял лишь то, что считал необходимым для обоснования своей этики. Наши восприятия — говорил он, примыкая к Протагору (учению которого он, без сомнения, придал ту форму, которую сообщает нам Платонов Теэтет 152С и сл. и 155D и сл.) — знакомят нас лишь с нашими собственными ощущениями, а не со свойствами вещей или с ощущениями других людей; ибо эти восприятия суть лишь мгновенный продукт столкновения движения воспринимаемого и воспринимающего. И уже этим соображением давалось оправдание тому, что и закон нашего поведения он считал возможным извлекать только из нашего субъективного ощущения. Но всякое ощущение состоит в движении; если последнее мягко, возникает чувство удовольствия, если оно грубо и бурно, — чувство неудовольствия; если не происходит никакого движения, или только слабое и незаметное движение, то мы не испытываем ни удовольствия, ни неудовольствия. Что из этих трех состояний одно только удовольствие желательно, что хорошее совпадает с приятным, и дурное — с неприятным, — это, как полагает Аристипп, каждому говорит природа, и он сам обосновывал это тем, что удовольствие есть не что иное, как ощущение естественно-

го процесса в нашем теле. И, таким образом, в качестве высшего принципа своей этики, он устанавливает утверждение, что все наши действия должны быть направлены на то, чтобы доставить нам как можно больше удовольствия. Под удовольствием Аристипп разумеет не просто душевное спокойствие, как позднее думал Эпикур, — ибо последнее было бы отсутствием всякого чувства, — а положительное наслаждение; он полагал также, что блаженство, как общее состояние, не может быть целью нашей жизни, ибо только настоящее принадлежит нам, будущее недостоверно, а прошедшее исчезло.

Каковы те вещи и действия, которые доставляют нам удовольствие, — это само по себе, в сущности, безразлично, ибо всякое удовольствие, как таковое, есть благо. Однако и киренаики не отрицали, что между наслаждениями существуют различия по степени; они, далее, не упускали из виду, что некоторые из наслаждений могут искупаться более сильными страданиями, и таких наслаждений они советовали избегать; наконец, хотя телесные ощущения удовольствия и страдания суть, по их теории, более первичные и сильные, они все же признавали, что есть и такие чувства, которые не вытекают непосредственно из телесных состояний. Но тем самым признается необходимость правильного определения относительной ценности различных благ и наслаждений; и это определение, на котором основано все искусство жизни, дается нам разумением (φρόνησις, ἐπιστήμη, παιδεία) * или философией. Философия показывает нам, как мы должны пользоваться жизненными благами, она освобождает нас от вымыслов и страстей, нарушающих жизненное счастье, она делает нас способными целесообразно использовать все для нашего благополучия. Она есть, следовательно, основное условие всякого счастья.

Согласно с этими принципами, Аристипп в своих правилах жизни, как и в своем поведении (поскольку источники позволяют нам судить о последнем) всецело руководится стремлением возможно полнее насладиться жизнью, но при всех обстоятельствах оставаться хозяином самого себя и условий своей жизни. Он не только — ловкий светский человек, который не задумывается над выбором средств (хотя бы и недостойных) для достижения наслаждений и умеет всегда найти остроумные и меткие слова для защиты своего поведения; он вместе с тем и человек, возвышающийся над всем, умеющий найтись во всяком положении, во всем отыскать лучшую сторону, и, через ограничение своих желаний, через рассудительность и самообладание, обеспечить себе спокойствие и довольство.[1] К другим людям он относится любезно и благожелательно; от государственной жизни он и позднее, как и в описании Ксенофонта (Memor. II, 1) старался де-

[1] Omnis Aristippum decuit Color et status et res, Tentantem majora, fere praesentibus aequum. Horat. epist. I, 17, 23 («Аристиппу нравились всякий цвет, всякое положение и всякая вещь; он стремился к большему, но удовлетворялся наличным»).

ржаться вдалеке, чтобы ни в каком отношении не жертвовать своей независимостью. Он горячо почитал своего великого учителя; и в том значении, которое он приписывал разумению, в спокойствии и внутренней свободе, которых он достигал с его помощью, ясно сказывается влияние Сократова духа. Однако его учение об удовольствии и его жажда наслаждений, хотя отчасти и примыкают к обоснованию сократовской этики, но по существу противоречат ей настолько же, насколько его скептический отказ от знания противоречит философии понятий его учителя.

В самóй киренаикской школе это противоречие ее начал выразилось в изменениях, которым было подвергнуто учение Аристиппа с начала третьего века. Феодор в общем разделял это учение, и бесстрашно выводил из его посылок, насколько можно в этом отношении доверять источникам, самые крайние заключения. Но для того чтобы не ставить блаженство мудрого в зависимость от внешних условий, он требовал, чтобы его сущность усматривалась не в отдельных наслаждениях, а в радостном душевном настроении (χαρά), над которым властвует разумение. Гегесий, «проповедник смерти» (πεισιθάνατος), столь живо ощущал бедствия жизни, что вообще не считал возможным удовлетворение через положительное наслаждение и, идя далее Феодора, усматривал высшую задачу в том, чтобы с помощью равнодушия ко всему внешнему освобождаться от страданий и неприятностей. Наконец, Анникерид, хотя принципиально не отказывался от учения об удовольствии, но все же весьма существенно ограничивал его: он приписывал дружбе, благодарности, семейной любви и любви к отечеству столь высокое значение, что мудрец, по его учению, не должен бояться никаких жертв ради них.*

III. Платон и древняя Академия

§ 39. Жизнь Платона[1]

Платон, согласно заслуживающим доверия указаниям Гермодора ** и Аполлодора (Diog. III, 2. 6), родился Ol. 88, 1 (427 г. до Р. Х.)

---

[1] Из монографий укажем: K. F. Herrmann, Geschichte und System der Platonischen Philosophie, том I (единственный), 1839, стр. 1—126. H. v. Stein, 7 Bücher zur Geschichte des Platonismus (1864), II, стр. 158 и сл. Grote, Platon, 1863, 3 ed. 1875. Chaignet, La vie et les écrits de Platon, 1871. Steinhart, Platons Leben 1873. Pfleiderer, Sokrates und Platon, 1896, стр. 109 и сл. Windelband, Platon, 1898 (3 Aufl. 1901) (Русск. пер. Виндельбанд. Платон). Comperz, Griechische Denker II, стр. 203 и сл. Pater, Platon und der Platonismus. Aus dem Englisch. übersetzt v. Hecht. 1904. По-русски: Вл. Соловьев, Жизнь и произведения Платона (в 1-ом. томе «Творений Платона») «Жизненная драма Платона» (Сочинения, т. VIII), и статья «Платон» в Энцикл. Словаре Брокгауза-Ефрона (перепечатана в «Сочинениях Вл. Соловьева» т. X, стр. 228 и сл.). Н. Грот, Очерк философии Платона. М. 1885.

и как гласит древнее предание — 7-го Фаргелиона этого года (26—30 мая).* Его родители, Аристон и Периктиона, принадлежали к древним знатным родам. Говорят, что вначале он был назван по своему деду Аристоклом. Общественное и политическое положение его семьи обеспечивало тщательное развитие его высокоодаренного духа, и вместе с тем оно должно было с самого начала склонить к аристократии эту благородную натуру. Художественное дарование, которое восхищает нас в сочинениях Платона, сказалось в поэтических опытах его юности. В философии он пользовался сначала преподаванием Кратила (см. выше стр. 65); на двадцатом году его жизни началось его общение с Сократом, в дух которого он в течение восьмилетней тесной близости проник глубже, чем кто-либо иной. Но, по-видимому, этими годами он воспользовался также и для того, чтобы ознакомиться с учениями более ранних философов. После смерти Сократа (при которой он будто бы не присутствовал — так гласит его — вероятно измышленное — свидетельство в «Федоне» 59 В.) он вместе с другими последователями Сократа отправился в Мегару к Евклиду (согласно неоспоримому свидетельству Гермодора, прежде всего, чтобы избегнуть возможного преследования); но, по-видимому, он жил в Мегаре недолго и отправился затем в путешествие, во время которого он посетил Египет, Кирену и, быть может, уже тогда познакомился с пифагорейцами в Нижней Италии. Из этого путешествия он вернулся в Афины и долго действовал здесь не только в качестве писателя, но и в качестве учителя, прежде чем отправился на Сицилию (около 388 г., согласно epistola VIII, 324 A, в возрасте сорока лет). Здесь вероятно через посредство Диона,** он попал ко двору старшего Дионисия, но впал в такую немилость у последнего, что был передан им спартанцу Поллису, который привез его на рынок рабов в Эгину. Выкупленный киренцем Анникеридом, он вернулся в Афины, где открыл (или возобновил) свою школу в гимнасии Академа; позднее он перенес эту школу в свой сад, находившийся по соседству. Наряду с философией он преподавал также и математику и принадлежал к первым ее знатокам своего времени; кроме диалогического преподавания, он читал и связные лекции (это с достоверностью установлено, по крайней мере, для позднейшего времени); личная связь научного кружка выражалась в ежемесячных сисситиях (общих обедах). Он воздерживался от политической деятельности, так как не находил почвы для нее в тогдашних Афинах. Но когда после смерти старшего Дионисия Дион пригласил его посетить его преемника (367), он последовал этому приглашению, и, несмотря на его неблагоприятный исход, он еще раз посетил Дионисия, по-видимому, ради Диона, в 361 г.; при этом, однако, благодаря недоверию тирана, он подвергся опасности, из которой его освободили лишь Архит и его друзья, тогдашние руководители могущественного тарентинского государства. Вернувшись в Афины, он продолжал свою научную деятельность с

неослабленными силами вплоть до своей смерти. Он умер Ol. 108,1 (347 г. до Р. Х.) на 81 году своей жизни. О его характере древний мир говорит с почти единодушным почитанием. Из его писаний перед нами выступает образ духа, постоянно устремленного, несмотря на все разочарования, на идеальное, — духа, достигшего нравственной красоты в гармоническом равновесии всех сил и возвышающегося с олимпийским спокойствием над миром явлений. И это представление о нем нашло себе выражение в тех мифах, которые уже давно поставили философа в связь с дельфийским богом.*

§ 40. Сочинения Платона[1]

Литературная деятельность Платона простирается на период более чем в 50 лет. Она началась, вероятно, вскоре после смерти Сократа и продолжалась вплоть до его собственной смерти. Все сочинения, которые он сам предназначал для опубликования, сохранились; но к подлинным сочинениям примешалось немало подложного. Наше собрание объемлет, кроме семи мелких диалогов, признанных уже в древности подложными, 35 диалогов, сборник определений и 13 писем. Часть этих сочинений, наряду с внутренними основаниями подтверждается свидетельствами Аристотеля.[2] «Республика»,** «Тимей», «Законы», «Федон», «Федр», «Пир», «Горгий», «Менон», «Гиппий» (меньший) приводятся Аристотелем отчасти определенно в связи с именем Платона, отчасти в такой форме, которая ясно предполагает их Платоново происхождение; «Теэтета», «Филеба», «Софиста», «Политика», «Апологию» он столь явно принимает во внимание, что нельзя сомневаться ни в его знакомстве с этими сочинениями, ни в том, что он приписывал их Платону; и сходно обстоит дело с «Протагором» и «Критоном» (44 А, ср. Aristot. Fr. 32). Менее достоверно это в отношении «Лисида», «Хармида», «Лахета», «Кратила» и большего «Гиппия»; «Евтидема» упоминает лишь «Евдемова этика» (VII. 14.1247b 15), «Менексена» — по-видимому, интерполированная цитата (Rhet. III, 14. 1415b 30).[3] Но так как нельзя утверждать, что

[1] Сочинения Платона с критическ. аппаратом изданы M. Schanz'ом, 1875 и сл. (незакончено); по-английски — J. Burnet. 5 т. Oxford 1899/1906. По-русски: Творения Платона, 2 тома (незакончено). Т. I пер. Вл. Соловьева, т. 2 пер. М. Соловьева и С. Трубецкого. Сочинения Платона, пер. Карпова, СПб. 1863—79. Кроме того, есть некоторые диалоги в отдельных изд., напр. «Федон», пер. Лебедева, «Софист», пер. Ананьина, «Тимей» и «Критей», пер. Малеванского, «Теэтет» и «Менон», пер. Скворцова и некот. др.

[2] Об этом см. Bonitz, Jndex Aristotel. стр. 598. Phil. d. Griech. II, 1, стр. 447 и сл.

[3] [Против допущения здесь интерполяции — что́ подробнее обосновывается Phil. d. Griech. II, 1, стр. 461,5 — говорит то, что то же изречение Сократа приводится и в 1-ой книге «Риторики» (с. 9. 1367 b 8) и что оно в обоих местах по всей вероятности заимствовано из «Менексена». См. Diels, Über das 3 Buch d. Aristotel. Rhetorik 1886,

Аристотель должен был в своих, дошедших до нас трудах, упомянуть все известные ему сочинения Платона, то из того обстоятельства, что он не цитирует какого-либо сочинения, можно было бы умозаключить к его незнакомству с ним лишь в том случае, если бы было возможно доказать, что в случае знакомства с ним он непременно цитировал бы его в определенном месте; а такого доказательства фактически невозможно представить. Что касается внутренних признаков для отличения подлинного от подложного, то не нужно упускать из виду следующих соображений: с одной стороны, умелое подражание в подложном сочинении может ему придать вид подлинности; с другой стороны, даже Платон не мог создавать только одинаково совершенные произведения; кроме того, такой богатый гений не должен был ограничиваться однородной формой изложения; в отдельных диалогах он мог ограничиваться подготовительными рассуждениями, оставляя невысказанным свое последнее слово; далее, его воззрения, как и форма изложения должны были изменяться в течение полустолетия; наконец, многое кажется нам странным, быть может, лишь потому, что мы не знаем, по какому поводу написано то или иное произведение и кого оно имеет в виду. Из новейших ученых [1] все или почти все признают подлинность Протагора, Горгия, Федра, Федона, Теэтета, Республики, Тимея. Софист, Политик и Парменид отвергаются Зохером (Socher) и Шаршмидтом (Schaarschmidt), отчасти также Зуковом (Suckow), Ибервегом (Ueberweg), Виндельбандом и др., Филеб—Шаршмидтом, Горном (Horn, Platonstudien I 1893, стр. 359 и сл.) [2] и Дерингом (Döring, Gesch. d. griech. Philosophie, II, стр. 15 и сл.), Кратил—Шаршмидтом, Менон и Евтидем—Астом (Ast) и Шаршмидтом; однако, эти диалоги достоверны отчасти своим внутренним характером, отчасти свидетельствами Аристотеля и ссылками на них в других произведениях Пла-

стр. 20 и сл., где «Менексен» и по другим основаниям признается подлинным. (Ср. Wendland, Die Tendenz des platonischen Menexenos 1891].

[1] Кроме многочисленных обсуждений отдельных сочинений, сюда относятся: Schleiermacher, Platon's Werke 1804 (2 изд. 1816). Ast, Platons Leben und Schriften 1816. Socher, Ueber Platon's Schriften 1820. K. Fr. Herrmann (см. выше стр. 103) Ritter II, стр. 181 и сл. Brandis, IIa, 151 и сл. Stallbaum в «введениях» к его изданию Платона. Steinhart, Platon's Werke, übers. v. Müller 1850 и сл. Suckow, Form der Platonischen Schriften 1855. Munk, Natürliche Ordnung der platonisch. Schriften 1857. Susemihl, Genetische Entwicklung der Platon. Philos. 2 Tle. 1855—1860. Ueberweg, Untersuchungen über Echtheit und Zeitfolge platon. Schriften 1861. Grundriss der Gesch. d. Philos. I § 40. H. v. Stein, 7 Bücher zur Geschichte d. Platonismus 1862—1864. Schaarschmidt, Die Sammlung der Platon. Schriften 1866. Grote, Platon 1865. Ribbing, Genetische Entwicklung d. platon. Jdeenlehre. 1863 и сл. II Tl. Zeller, Philos, d. Griechen II, 1, стр. 436 и сл. Gomperz, Griech. Denker, II, стр. 224 и сл. Raeder, Platon's philosophische Entwicklung 1905. Lutoslawsky, Origin and growth of Platon's Logic 1898 (2 изд. 1905).

[2] Против Horn'а возражает Apelt, Arch. für Gesch. d. Phil. IX, стр. 1 и сл. Ср. Horn, там же, стр. 271 и сл.

тона; [1] и то же можно сказать о Критии, который отвергают Зохер и Зуков, и об Апологии и Критоне, которые отвергает Аст [Критона в последнее время также Мейзер (Meiser)]. «Законы», против которых были высказаны возражения, вслед за Астом, в моих «Platonische Studien» (1839) и затем Suckow'ом, Ribbing'ом, Strümpell'ем (Prakt. Philos. d. Griech. I, стр. 457), Oncken'ом (Staatslehre des Aristoteles I, стр. 194 и сл.), — по внешним и внутренним основаниям должны быть признаны за неоконченное произведение Платона, изданное не без изменений после его смерти (согласно Diog. III, 37 — Филиппом Опунтским).[2] Хорошо засвидетельствованный «Гиппий меньший» также может быть по внутренним основаниям признан юношеским произведением Платона, равно как «Евтифрон», подлинность которого еще недавно оспаривал Наторп (Platon's Jdeenlehre, 38,1); еще менее трудностей в этом отношении представляют «Лисид», «Хармид» и «Лахет». Напротив, «Менексену» вряд ли удастся устоять против критики; [3] и веские основания говорят против подлинности «Иона», и еще более — против подлинности «Большого Гиппия»,[4] «Первого Алкивиада» и «Клитофона». «Второй Алкивиад», «Феаг», «Антерасты»,* «Эпиномис»,[5] ** «Гиппарх» и «Минос» признаются почти только одним Гротом (на основании предполагаемой им достоверности александрийских списков у Diog. III, 56 и сл.); точно так же почти всеми признана подложность «Определений», а из «Писем», возникших в разное время, ни одно не имеет автором Платона.[6]

---

[1] На «Филеба» указывает Resp. VI. 505 B. IX, 583 D. и сл.; на «Парменида» (129 B и сл.; 130 E и сл.) — Phileb. 14 C. 15 B; на «Софиста» (251 A и сл. 252 E и сл.) — Phil. 14 C и сл. 16 E и сл., на «Менона» 80 D и сл. — 72 E и сл.

[2] Бласс (Blass, Über die Zeitfolge von Pl. letzten Schriften, в Apophoreton 1903, стр. 52 и сл.) понимает сообщение Диогена так, что Филипп еще при жизни Платона переписал (μετέγραψεν) написанные Платоном на вощёных досках (ἐν κηρῷ) «Законы», разделил их на книги (согласно Свиде — на 12 книг) и сам присоединил к ним еще «Эпиномис». Редер (Raeder, Platon's philos. Entwicklung, стр. 396 и сл.) разделяет это понимание, но считает (стр. 413 и сл.) и «Эпиномис» произведением Платона.

[3] См. однако стр. 105 прим. 3.

[4] [В настоящее время Апельт (Apelt, N. Jahrbüch. f. klass. Philol. 1907, стр. 630 и сл.) признал вероятной подлинность «Большаго Гиппия» через тщательное сравнение его с «Меньшим Гиппием». «Ион» и «Первый Алкивиад» также в последнее время защищались, как подлинные].

[5] См. однако прим. 2.

[6] [Это безусловное признание подложности писем соответствует общему взгляду, которого держались на этот вопрос самые выдающиеся ученые в первой половине 19-го века и еще позднее. В последние десятилетия, по примеру Грота, и в Германии все более стало укрепляться иное воззрение, которое признает отдельные письма, как 7-е и 8-е (так смотрит Крист (Christ); см. против него Philos. d. Griech. 1⁴. 483,5) или даже все письма подлинными. Главными представителями последнего воззрения в новейшее время являются Бласс (Blass, в Apophoreton, стр. 54 и сл.), Мейер (Ed. Meyer. Gesch. d. Altert. V, стр. 500 и сл.) и Редер (Raeder, Rhein. Mus. 1906, стр. 427 и сл., 511 и сл.), который считает только 1-е письмо не платоновским. Вопрос требует еще тщательной проверки. От его решения зависит суждение о ха-

Время составления произведений Платона лишь относительно немногих из них может быть приблизительно установлено на основании упоминания в них современных событий (Евтифрон, Апология, Критон, Горгий 521 С, Менон 90 А, Теэтет в начале, Пир 193 А, Менексен 245 А и сл.) или на основании достоверных показаний (Законы, см. выше). Порядок их составления можно объяснить либо заранее составленным планом, либо собственным развитием Платона, либо случайной зависимостью от отдельных мотивов и поводов, побудивших к составлению каждого произведения; первое из этих объяснений было односторонне выставлено Шлейермахером, второе — Германом, третье — Зохером и Астом, тогда как большинство новейших исследователей признают относительную правомерность всех трех объяснений, но впрочем весьма различно судят о роли каждого из этих оснований в общем итоге. Для разрешения этого вопроса и определения порядка, в каком были составлены отдельные произведения, нам не приносят помощи перешедшие из древности разделения диалогов, в том числе трилогии, на которые разделил пятнадцать диалогов Аристофан из Византия (около 200 г. до Р. Х.) и тетралогии, на которые разделил все диалоги Фрасилл (в эпоху императора Тиберия). Поэтому, если оставить в стороне скудные хронологические данные, то у нас имеются только внутренние признаки, из которых вернейшие опорные точки дают ссылки, прямые или косвенные, одних диалогов на другие и обнаруживающееся в каждом диалоге состояние философских воззрений; наряду с этими признаками приходится принимать во внимание характер художественного изображения и языка; с другой стороны, доселе еще не удалось заимствовать из двух последних указаний решающее мерило для всего распорядка Платоновых сочинений; [1] наконец, допущение Мунка, что порядок диалогов определяется возрастом, в котором выведен в каждом из них Сократ, совершенно не выдерживает проверки. На основании этих признаков

рактере Платона. В качестве документов для истории Сицилии письма во всяком случае сохраняют ценность].

[1] [Целлер (Philos. d. Griech. II 1⁴, 506 и сл. и Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 677 и сл.) по-видимому, отнесся слишком отрицательно и скептически к попыткам определить последовательность сочинений Платона на основании лингвистических и стилистических признаков. Попытки эти были впервые сделаны Кэмпбеллом (Campbell) в 1867 году и затем, со времени Диттенбергера (Dittenberger) (1881), продолжены многочисленными исследователями: Schanz'ем, C. Ritter'ом, v. Arnim'ом, Lutoslawsky'м (см. стр. 106 прим. 1), Natorp'ом, Janell'ем и др. Напротив, Гомперц (Griech. Denker. II, 231 и сл.) оценивает эти исследования гораздо более благоприятно. И действительно, в своем общем итоге они привели к результату, что на основании лингвистических признаков можно подразделить почти все диалоги на три хронологически раздельные группы; и этот порядок в общем совпадает с порядком, установленным на основании иных, внутренних и внешних критериев. В пределах же этих групп и отчасти в пограничных пунктах между ними более точное установление последовательности диалогов с лингвистических точек зрения вряд ли возможно].

мы можем, прежде всего, отнести вместе с Германом часть диалогов к «сократовскому» периоду Платона, т. е. к эпохе, когда он по существу стоял еще на точке зрения своего учителя и когда еще изложение также носит некоторый отпечаток сухости сократовских бесед. Сюда относятся «Гиппий Меньший», «Евтифрон»,[1] «Апология», «Критон», «Лисид», «Лахет», «Хармид» и, в качестве высшей и завершительной точки этого ряда, — «Протагор». Напротив, уже в «Горгии», «Меноне» и «Евтидеме», и еще определеннее в «Теэтете», «Софисте», «Политике», «Пармениде» и «Кратиле» выступают учения об идеях, о предсуществовании, бессмертии и странствиях души, и вместе с тем доказательства знакомства с пифагореизмом; поэтому мы не имеем права, вместе с Германом, относить «Евтидема», «Менона», «Горгия» еще к «сократовскому» периоду, диалектические диалоги (Теэтет и пр.) — к «мегарскому» периоду — для которого не имеется достаточно исторических данных, — выводить знакомство Платона с пифагорейской философией из его сицилийского путешествия и помещать «Федра» в эпоху после этого путешествия (3871/6 до Р. Х.). Напротив, если и нельзя, вместе со Шлейермахером, считать «Федра» первым произведением Платона, или относить его даже, как это делает Узенер (Usener, Rhein. Mus. XXXV, 131 и сл.), к 402/3 г. до Р. Х., то все же многое говорит за то, что он составлен непосредственно вслед за «Меноном» (который, согласно хронологической дате, выводимой из одного его места — 90 А, не мог быть написан ранее 395 г.) и «Горгием», около 394 г.; [2] поэтому надо полагать, что главным образом намерение методически обосновать свое учение и потребность защитить его (против Антисфена и Евклида) заставили Платона лишь постепенно, шаг за шагом, развивать в диалектических диалогах те исследования, результат которых он суммарно возвестил в «Федре». Из этих диалогов «Теэтет», вероятно, составлен около 391 г.; [3] в ближайшие годы

---

[1] [«Евтифрона», по его содержанию, вероятно, надлежит поместить вслед за «Горгием». См. Gomperz, Griech. Denker II, 289 и сл.]

[2] [«Федра» многие новейшие ученые относят к более позднему времени. Некоторые, как Гомперц, помещают его непосредственно вслед за «Пиром», другие, как Шультес (Schultess, Platon. Forschung. 1875), — за «Федоном» или, как Лютославский и Редер, — за этими двумя диалогами и «Государством». В пользу того, что «Федон» предшествует «Федру» и «Государству», говорит особенно то обстоятельство, что в первом душа изображается как единство, в обоих последних же (и в «Тимее») Платон считает ее состоящей из трех частей; статистика языка ведет к тому же выводу].

[3] [См. Zeller II, 1^4, 406 и сл. Однако, хронологические соображения, которые он приводит в пользу столь раннего составления этого диалога, допускают сомнения. Правда, не вполне прочно обоснованы и хронологические указания Гомперца (Griech. Denker II 593) (между 374 и 367 г.), а также Бергка (Bergk), Родэ (Rhode), Лютославского и др., которые относят его к еще более позднему времени; но его содержание, его диалогическая форма, а также и лингвистические критерии, по-видимому, свидетельствуют, что он написан после «Государства» (см. Raeder, Pl. phil. Entwickl. 50 и сл. 295 и сл.). Хронологически близок к «Теэтету», по-видимому,

после этого по-видимому, написаны «Софист», «Политик» и «Парменид».[1] «Пир» написан (согласно 193а) не ранее 385 г., но, вероятно, и не позднее 384 г.; после, него, по-видимому, идут «Федон» и «Филеб». К последнему примыкает (см. стр. 107 прим. 1) «Государство», которое, быть может, не появилось одновременно во всем своем объеме, но которое мы не имеем оснований, вместе с Германом, Кроном, Пфлейдерером, Виндельбандом, Узенером, Роде, Иммишем, Дерингом и др., раздроблять на разнородные части, не объединенные общим планом.[2] Вслед за «Государством» идет «Тимей», продолжение которого — «Критий» — осталось незаконченным, вероятно, вследствие последнего сицилийского путешествия Платона. «Законы», самое обширное из произведений Платона, занимали преста-

---

и «Кратил», в котором есть много точек соприкосновения с ним (см. Gomperz, ук. соч. стр. 595)].

[1] Я считаю совершенно недопустимым относить эти три диалога, а равно и «Филеба», к последнему периоду жизни Платона, — как это делают Campbell (Soph. and. Polit XXIV и сл., Rep. II, 46 и сл.) и некоторые новейшие немецкие ученые. Ср. Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 681 и сл., X, 576 и сл., 892 и сл., V, 549 и сл. XI, 11 и сл., 158 и сл. [Воззрение, отвергаемое здесь Целлером, все более укреплялось за последнее время и стало теперь почти господствующим. Характерная для этих диалогов своеобразная позиция в отношении основных философских проблем, способ, каким ведется в них исследование, дидактическое и недраматическое изложение, общее им (за исключением «Филеба») отступление на задний план личности Сократа, и, наконец, лингвистические критерии отчетливо отделяют их от конструктивных диалогов — «Федона», «Федра» и «Государства» — и вынуждают нас отнести их к эпохе старости Платона и поставить их в один ряд с «Тимеем» и «Законами». Здесь развивается новое, существенно отличное от прежнего понимание идей, подготовленное уже гносеологическими исследованиями «Теэтета». После того, как в «Пармениде» (что этот диалог предшествует «Софисту», явствует уже из намека на него Soph. 267 с.) Платон оспаривал примыкающее к Пармениду учение мегарской школы и установил связь между единым и множественным, он обращается в «Софисте» против своего прежнего взгляда на идеи (см. стр. 95, прим. 2), как на неподвижные, неизменные сущности, приписывает им движение и жизнь, одушевленность и разум, силу и действование и пытается установить связь как между самими идеями, так и между миром бытия и миром бывания или небытия. В «Политике» и «Филебе» он делает затем выводы из своей новой точки зрения в отношении государственной и нравственной жизни. Таким образом, кроме раннего сократического периода и последней формы учения Платона, которую и Целлер рассматривает отдельно (см. § 50), надо различать в промежуточную эпоху, объемлющую три десятилетия, еще две главных фазы мышления Платона. Этот ход развития не выделяется отчетливо в изложении Целлера, допускающем только пропедевтическую и систематическую часть, которая совместно охватывают указанный промежуточный период. Поэтому почти все новейшие изложения Платоновой философии кладут в основу ее деления ее развитие в мышлении Платона — прием, при котором, впрочем, неизбежны значительные разногласия в частностях].

[2] См. Phil. d. Griech. I[4], 556 и сл. Отвергают попытки раздробления — которые, впрочем, в своих выводах и обосновании сильно расходятся между собой — также Campbell и Adam в их изданиях «Государства» (1894 и 1902), Hirmer, Entstehung und Kompos. der Platon. Politeia 1897, Lutoslawsky, ук. соч. Gomperz, указ. соч. стр. 359 и сл., Raeder ук. соч. стр. 186 и сл., Joël, Festschrift zur Philologenversammlung 1907, стр. 295 и сл., и др.

елого философа, без сомнения, в течение ряда лет и были изданы ишь после его смерти.

§ 41. Характер, метод и части платоновской системы

Философия Платона есть одновременно и продолжение, и восолнение философии Сократа. Платон столь же мало, как и его читель, имел в виду одно только теоретическое исследование: все оведение людей должно быть проникнуто и руководимо мыслями, оторые находит философ, вся нравственная жизнь людей должна ыть реформирована наукой; и вместе с Сократом он убежден, что та реформа может быть основана только на знании, и что истинное знание — лишь то, которое исходит из познания понятий. Но он хочет развить это знание в систему; при этом он первый среди греческих философов принимает во внимание всех своих предшественников и пользуется всеми точками соприкосновения с прежними учениями; тем самым в развитии системы он выходит далеко за пределы сократовского философствования: из сократовской диалектики вырастает его учение об идеях, из этических принципов его учителя — развитая система этики и политики; и то и другое он дополняет не только антропологией, тесно связанной с его метафизикой и этикой, но и философией природы, которая, в согласии с его общей точкой зрения, восполняет самый существенный пробел Сократовой философии.

Этой потребности в систематике соответствует то, что научные приемы Сократа не только фактически расширяются и углубляются Платоном при образовании и развитии понятий, но что и правила этих приемов точнее определяются, — и этим подготовляется появление аристотелевской логики. Однако в сочинениях Платона удерживается сократовская манера диалогического развития мыслей, ибо истина не дается в готовом виде, а ею можно обладать, лишь если самостоятельно добываешь ее; но личная беседа заменяется здесь художественно измышленным диалогом, и последний постепенно все более приближается к характеру длительной лекции. Центральной фигурой этих бесед является Сократ: Платон употребляет этот прием частью из пиетета, частью из художественных соображений, частью и главным образом потому, что философию, как живую силу, можно изобразить лишь в лице совершенного философа. Оживлению этого изображения содействуют также мифы, в которых, как и в остроумной драматической обстановке многих диалогов, сказывается поэтическая натура Платона; но вместе с тем эти мифы свидетельствуют о пробелах в его системе, так как они вторгаются обыкновенно именно там, где предмет не допускает более точного научного определения.

Ксенократово деление философии на диалектику, физику и этику (ср. § 51), если не по форме, то по существу встречается уже у Платона; но этим систематическим изысканиям предшествуют пропедевтические, которые занимают наибольшее место в произведениях его ранней юности и встречаются еще и в позднейших произведениях

§ 42. Пропедевтическое обоснование платоновской философии

Чтобы установить правомерность и задачу философии, Плато показывает, что как обычному сознанию, так и софистическому просвещению, которое хотело стать на его место, присущи недостатки, которых может избегнуть лишь философское познание и жизнь, основанная на последнем. Обычное сознание в теоретическом отношении есть представляющее сознание, оно ищет истины частью в восприятии, частью в представлении или мнении (δόξα); его практический характер выражается в обычной морали и в господствующих нравственных принципах. Платон со своей стороны показывает, что знание не состоит ни в восприятии, ни в правильном представлении; ибо восприятие показывает нам не каковы вещи в их бытии, а лишь каковыми они нам кажутся, и именно поэтому предметам восприятия присущи самые изменчивые и противоположные определения (Theät. 151 E и сл. и в др. мест.); представление же, даже если оно правильно по своему содержанию, не сознает своих оснований; кто сообщает представление, тот не поучает, а только уговаривает слушателя, и потому представлению всегда грозит опасность превратиться в заблуждение; в то время как знание всегда истинно, представление может быть как истинным, так и ложным; но даже правильное представление ест лишь нечто среднее между знанием и незнанием (Menon 97 и сл. Theät. 187 и сл,. Symp. 202., Tim. 51 E и др.)

Совершенно так же, по мнению Платона, обстоит дело и с обычно добродетелью. Опираясь на привычку и правильное представление а не на знание, и потому не имея подлинных учителей, добродетел отдана на волю случая (θεία μοῖρα, Menon 89 D и сл. Phädon 82 A и др.); она так мало отдает себе отчет в самой себе, что разреша творить не только добро, но и зло (в отношении друзей — добро отношении врагов — зло), и так нечиста по своим мотивам, что ум обосновывать нравственные требования лишь на удовольствии и по зе (Resp. I, 334 B и сл. II, 362 E и сл.). Лишь знание дает вер обеспечение правильности поведения, потому что поведение все определяется намерением действующего, и никто не бывает доб вольно дурным (ср. стр. 90—91); и поэтому Платон в своих ранн произведениях сводит вместе с Сократом все добродетели к знани не объясняя, можно ли, — и если да, то в каком смысле — тем не мене

ворить о многих добродетелях; и точно так же он объявляет познание Phädon 68 В и сл.) единственной целью жизни человека, за которую н должен отдать все остальное. Но это познание не может быть найдено у тех, кто сами объявляли себя учителями добродетели — у софистов; к последним Платон не может отнестись вполне объективно, ибо чувствует настойчивую потребность отделить себя от них; напротив, их учение способно, по его мнению, разрушить все основы знания и нравственности. Положение, что человек есть мерило всех вещей, что истинно все, что каждому кажется истинным, уничтожает всякую истину и тем самым свою собственную истинность; его можно также опровергнуть, сопоставив мнения о будущем (Theät. 170 и сл. 177 и сл.). Утверждение, что удовольствие есть высшая цель зни, что каждому дозволено все, что ему нравится, смешивает добро риятным, существенное и неизменное с преходящим, не допускающим никакого точного отграничения, безусловно ценное — с тем, что может быть и хорошим, и дурным, и что обыкновенно обусловлено наличностью своей противоположности — неудовольствия (Gorg. 466 и сл., 488 и сл. Phileb. 23 и сл., Resp. I, 348 и сл. VI, 505 С. IX, 583 и сл.). Софистику, устанавливающую эти принципы, как и риторику, пользующуюся ими с практическими целями, следует признать противоположностью всякого истинного искусства жизни, всякой истинной науки, — одним из тех вырождений искусства или противонаучных способностей, которые ставят видимость на место бытия (Gorg. 462 и сл., Soph. 223 В и сл., 232 и сл., 254 А, 264 Д и сл., Phädr. 259 Е и сл.).

Лишь философия действительно дает то, что обещает софистика. Корнем ее является эрос,* стремление смертного возвыситься до бессмертия — стремление, которое, переходя постепенно от чувственного к духовному, от единичного к общему, находит свою истинную цель лишь в созерцании и изображении идей (Symp. 201 D и сл., Phädr. 243 Е и сл.). Средством же к познанию идей является отвлеченное или диалектическое мышление (διαλεκτικὴ μέθοδος, Resp. VII, 533 D.), которое имеет двойную задачу: образование понятий, с помощью которого мы восходим от единичного к общему, от обусловленного к безусловному, и разделение понятий, которое методически ведет нас, через естественные промежуточные звенья, от общего к частному, и тем самым дает нам знание о взаимном отношении между понятиями, их согласуемости или несогласуемости, их подчинении и соподчинении. В образовании понятий Платон следует тем же принципам, что и его учитель, только формулируя их более отчетливо; при этом своеобразным вспомогательным средством ему служит проверка гипотез по их выводам; в диалоге «Парменид» этот прием, под влиянием Зенона, приобретает форму антиномического развития понятий. В отношении разделения понятий Платон требует, чтобы оно основывалось на качественных различиях вещей и подвига-

лось вперед непрерывно, не пропуская промежуточных членов (именно этим отличаются, согласно Phileb. 18 A., Soph. 253 B и сл., διαλεκτικῶς и ἐριστικῶς ποιεῖσθαι τοὺς λόγους, диалектическое и эристическое ведение рассуждений) и поэтому он отдает предпочтение делению надвое перед иными родами деления.[1] *

Диалектику, как показывает Платон в «Кратиле», принадлежит также решение вопроса о правильном словоупотреблении, так как правильность словесного выражения всецело зависит от того, в какой мере оно способно изобразить сущность обозначаемой вещи; с другой стороны, было бы нелепо искать в словах объяснения, которые дает лишь понятие вещи. — Если у Сократа отвлеченное познание и нравственное поведение теснейшим образом связаны между собой, то так же обстоит дело и у Платона: по его воззрению, философия не только объемлет всякое знание, поскольку оно правильно осуществляется, но она — и она одна — безусловно обеспечивает также выполнение нравственных задач. Она есть подъятие всего человека из чувственной жизни, обращение духа к идее; все остальное воспитание и образование является лишь подготовкой к ней (Resp. VII, 514 и сл., 521 C и сл., II, 376 E и сл., III, 401 B и сл.): таково воспитание характера с помощью музыки и гимнастики, которое приучает людей творить добро и любить прекрасное, воспитание мышления через математические науки, основная задача которых состоит в том, чтобы вести человека от чувственного к нечувственному; но истинный орган философии есть искусство отвлеченного мышления, диалектика, и истинным предметом этого мышления являются идеи.

§ 43. Диалектика или учение об идеях

Если Сократ объявил, что лишь познание понятий дает истинное знание, то Платон переходит к дальнейшему утверждению, что лишь то, что мыслится в понятиях — формы вещей или идеи — обладает истинным и первичным бытием. Это положение явилось выводом из положения Сократа в силу предпосылки, которую Платон разделял с Парменидом (см. выше стр. 59), а именно, что лишь сущее, как таковое, может быть познаваемо и что поэтому истинность наших представлений обусловлена реальностью их предмета и невозможна без последней (Resp. V, 476 E и сл., VI, 511 D. Theät. 188 D. и сл.); что, следовательно, объект мышления должен столь же резко отличаться от объекта представления, как само мышление — от представления (Tim. 57 D. и сл.). С этой точки зрения реальность идей являлась необ-

---

[1] Главными источниками для вышеизложенного являются: Phädr. 265 C и сл Resp. VII. 533 C и сл., 537 C., VI. 511 B. Parm. 135 C и сл., Soph, 251 и сл., Polit. 262 и сл., Phileb. 16 B и сл.

ходимым условием для возможности научного мышления.[1] Но тот же самый итог получался и из рассмотрения бытия как такового. Все, что мы воспринимаем, подлежит (как показал Гераклит) непрерывному изменению; оно всегда колеблется между противоположными состояниями и никогда не выражает чисто и сполна ни одного из своих качеств; пребывающим, тождественным самому себе, ни с чем не смешанным может быть только то, что, будучи недоступно чувственному восприятию, познается одним лишь мышлением. Все единичное многообразно и разделено; но отдельные вещи становятся тем, что они суть, лишь через общую им сущность, улавливаемую в понятии. Все становящееся имеет своей целью некоторое бытие: оно таково, потому что ему следует быть таковым (мир, как учили Анаксагор и Сократ, есть творение разума); и точно так же все наше действование должно служить разумной цели. Но эти цели могут заключаться лишь в осуществлении того, в чем мышление усматривает неизменные образцы вещей — в осуществлении понятий.[2] Таким образом, во всех отношениях, как полагает Платон, мы вынуждены видеть единственное подлинное бытие в нечувственной сущности вещей и отличать ее от их чувственного проявления.

Эту сущность вещей философ, как это явствует уже из вышесказанного, усматривает в их форме (εἶδος, ἰδέα — то и другое — равнозначные выражения),* т. е. в общем, в том, что одинаково присуще ряду единичных существ, в их общем понятии. «Мы принимаем идею там, где мы обозначаем множество отдельных вещей одним и тем же именем». (Resp. X, 596 A. Ср. VI, 507 B., Theät. 185 B и сл., Parm. 132 C. A r i s t. Metaph. XIII, 4. 1078 b. 30. I, 9. 990 b. 6. и во многих других местах); напротив, единичная вещь как таковая (например, душа, — как это полагал Риттер и др.), никогда не может быть идеей. Но это общее, согласно Платону — спор которого с Антисфеном вращается вокруг этого пункта (см. стр. 98) — существует не только в нашем мышлении, и не только в мышлении Божества.[3] Напротив, оно сущест-

---

[1] Parm. 135 B: εἴ γέ τις δὴ.... αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι.... οὐδὲ ὅποι τρέψαι τὴν διάνοιαν ἕξει μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ. («Если кто-либо не захочет согласиться, что есть идеи сущего, то он не будет иметь предмета, на который можно было бы обратить размышление, так как он не допускает, что всякое сущее имеет свою вечнотождественную идею; и этим он совершенно разрушит возможность рассуждать о чем-либо»).

[2] Phäd. 74 A и сл., 78 D и сл., 97 B—103 C. Resp. V, 478 E и сл., VII, 523 C и сл., X. 596 A. Tim. 27 D и сл. 68 E и сл. Parm. 131 E и сл. Phileb. 54 B и сл. Theät. 176 E. A r i s t. Metaph. I, 6. XIII, 9. 1086a 31 и сл., ср. I. 9. 990 b 6 и сл.

[3] Последнее есть толкование, которое со времени неопифагорейской и неоплатонической школы вплоть до наших дней нашло многих приверженцев; Платон решительно возражает против мнения, что идеи суть только мысли и не существуют вне душ — в Parm. 132 B и сл. (ср. Sympos. 211 A). Tim. 51 B. См. Philos. d. Griech. 14, 664 и сл., где доказана несостоятельность мнения, что идеи суть лишь человеческие мысли, и сходного с ним воззрения Л о т ц е, К о г е н а, Л ю т о с л а в с к о г о и др., что самостоятельное бытие идей означает лишь их неизменную значимость (ср. осно-

вует само по себе и в себе, сохраняет всегда одну и ту же форму, недоступно никакому изменению; будучи вечным прообразом отдельных вещей, соучаствующих в нем, оно отделено (χωρίς) от последних, и созерцаемо лишь разумом (Symp. 211 A. Phäd. 78 D. 100 B. Resp. VI, 507 B. Tim. 28 A. 51 B и сл.); идеи суть, как их обычно называет Аристотель, χωριστα (обособленное); и именно в этом своем самостоятельном бытии они образуют единственную подлинную и первичную реальность, которой все становящееся и преходящее обязано той долей реальности, которая ему присуща.

Поэтому Платон называет их οὐσία, ὄντως ὄν, ὅ ἔστιν ὄν — сущностью, подлинно сущим или существом вещей;[1] и так как для каждого класса вещей существует лишь одна идея (Parm. 132 A. C. Resp. VI, 493 E. 507 B.), то они называются также ἑνάδες или μονάδες (единицами или монадами) (Phileb 15 A. и сл.). Таким образом, они противостоят множественности вещей своим единством, их изменчивости — своей неизменностью. Если в чувственном мире мы вместе с Гераклитом можем найти лишь становление, то идеи показывают нам бытие, в котором Платон, вместе с высоко ценимым им Парменидом, видит единственный предмет науки. Но все же он не мыслит это бытие, подобно элейцам, лишенным всякого различия: в диалоге «Софист» (244 B и сл., 251 и сл.) он показывает, что всякое сущее, в качестве определенного, несмотря на свое единство обладает множеством качеств, и в своем отличии от всего остального содержит в себе бесконечно много небытия (т. е. инобытия), что поэтому в отношении всякого понятия надлежит исследовать, с каким другим понятием оно может или не может вступать в общение; и в диалоге «Парменид» он косвенным путем опровергает как допущение, что существует только множественность без единства, так и противоположное допущение,

---

ванное на этой точке зрения изложение учения об идеях у Форлендера, История философии, т. I, русск. пер. стр. 86 и сл.). На той же точке зрения стоит Наторп (Natorp, Platons Ideenlehre 1903), который главный образом примыкает к Когену и с помощью весьма остроумного толкования отдельных диалогов пытается доказать, что идеи Платона не суть гипостазированные понятия или субстанции, как их понимал Аристотель, совершенно исказивший их подлинное значение, а суть методы, законы, чистые полагания мысли. Этим на Платона переносятся принципы критического идеализма Канта, в той форме, в какой он является у Когена и Наторпа. Недостаточность оснований, приводимых Наторпом в пользу его тезиса, показал H. Gomperz, Arch. f. Gesch. d. Phil. XVIII, стр. 441 и сл.

[1] αὐτό ἕκαστον, αὐτὸ τὸ καλόν, δίκαιον αὐτό («каждое само по себе, само прекрасное, само справедливое»). Phäd. 65 D. 78 D. αὐτοῦ δεσπότου, ὅ ἔστι δεσπότης («сам властитель, то, что есть властитель») Parm. 133 D. σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας («сама божественная сфера») Phileb. 62 A, αὐτὸ καλόν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν. ὅ ἔστιν ἕκαστον («само прекрасное и само доброе; то, что каждое есть») Resp. VI, 507 B; поэтому у Аристотеля встречается не только αὐτὸ τὸ ἀγαθόν («само благо»), но также и αὐτὸ ἀγαθόν, αὐτὸ ἕν καὶ ὄν («само благое, само единое и сущее»), а также способ выражения, по-видимому, перешедший от Платона — αὐτοάνθρωπος, αὐτοαγαθόν, αὐτοεπιστήμη, αὐτοέκαστον и т. п. («самочеловек, самоблаго, самонаука, самокаждое»). Ср. Bonitz, Index Aristotel. 124 b. 52 и сл. 123 b. 46 и сл.

что существует одно единство без множественности. Поэтому в позднейшем своем периоде он, примыкая к пифагорейцам, обозначал идеи как числа (ср. § 50); в его произведениях эта форма изложения еще не встречается, но все же к ней приближается «Филеб», так как в нем (14 С и сл.), с явственной ссылкой на пифагорейское учение (и в частности на Филолая), утверждается, что не только вещи, но и внутренне единые вечные сущности состоят из единого и многого, содержат в себе предел и беспредельность.

И точно так же неизменность идей не должна быть понимаема так, чтобы было невозможно постигнуть их как причины становящегося и изменчивого. Ведь последнее может приобрести бытие, в котором оно соучаствует, лишь от идей; и действительно, Платон в «Федоне» (99 D и сл.) называет идеи причинами, в силу которых все становится тем, что оно есть; согласно Resp. VI, 508 E. VII, 517 B, идея блага есть причина всего совершенства, всего бытия и познания; с благом же совпадает (Phileb 22 C.) божественный разум, и на том самом месте, которое обычно занимают идеи, мы встречаем в Филебе (23 С и сл., 26 E и сл., 28 С и сл.) «причину», от которой происходит всякий порядок и разум в мире. Еще определеннее показывает «Софист» (248 А и сл.), что истинно сущее должно мыслиться как действенная сила, и что поэтому ему следует приписать движение, жизнь, душу и разум. Но как это согласуется с неизменностью идей, — это Платон не пытался доказать, и чем более он развивал свои мысли в систему, тем более динамическое понимание идей, как действующих сил, должно было отступать на задний план перед онтолого-телеологическим пониманием, согласно которому они суть неизменные формы и прообразы вещей.[1]

Так как идеи суть не что иное, как общие понятия, гипостазированные и превращенные в метафизические реальности, то должны иметься идеи всего, что может быть сведено к общему понятию и обозначено одинаковым именем (см. стр. 114—115). И Платон действительно сделал этот вывод. Мы встречаем в его произведениях идеи всего возможного, не только субстанций, но и качеств, отношений и деятельностей, не только идеи естественных вещей, но и идеи произведений искусств, не только идеи ценного, но и идеи дурного и ничтожного: величину саму по себе, двоицу саму по себе, имя само по себе, кровать саму по себе, раба самого по себе, идеи грязи, несправедливости, небытия и т. д. Лишь в позднейший период Платон ограничивал идеи естественными вещами (ср. § 50). Все эти идеи стоят между собой в определенном отношении, систематическое изложение которого есть задача науки (ср. стр. 113).

---

[1] [Что в «Софисте» обосновывается новое понимание идей, существенно отличающееся от прежнего, — было уже отмечено на стр. 109 прим. 3. Следы этого понимания встречаются, впрочем, уже в приведенных выше местах «Федона» и «Государства»; но полное развитие оно получило лишь в позднейших диалогах].

Однако не только мысль об априорной конструкции этой системы понятий чужда Платону, но почти не дает и зачатка логического ее изложения. Более подробно он высказался лишь о высшей вершине этой системы, признав (Resp. VI, 504 E и сл. VII, 517 B. и сл.) за таковую идею блага. Все в мире таково, как оно есть, потому что так было лучше всего ему быть, и все можно действительно понять, лишь если свести его к благу, как его высшей цели (Phäd. 97 B. и сл.). Эта мысль приобретает для Платона ту форму, что благо есть последняя основа всего бытия и познания, что идея блага, возвышаясь над бытием и познанием, дарует сущему его реальность, познающему — его разумность и знание. Таким образом, благо, как абсолютна: основа всего бытия, совпадает для него с божеством, которое в «Тимее: (28 C. 37 A) характеризуется теми же чертами, как и благо, а в «Филе бе» (22 D; ср. расходящееся с этим воззрение Спевсиппа у Stob. Ekl. 1 c. 1, p. 35,3 W) отождествляется с божественным разумом. Но, конечно, благо, как и все идеи, должно было бы быть общим, и, в качестве высшей идеи, самым общим, высшим родовым понятием, и потому возникает вопрос, как оно одновременно может быть божеством или личностным существом. Однако Платон, без сомнения, столь же мало возбуждал этот вопрос, сколь мало он вообще поднимал вопрос о божестве как личности.

§ 44. Физика Платона. Материя и мировая душа

Если каждая идея едина, то объемлемых ею вещей неопределенно много; если идея вечна и неизменна, то вещи возникли, преходящи и находятся в непрерывном изменении; если идея чисто и сполна совпадает со своей сущностью, то относительно вещей этого никогда не бывает; если идее присуще совершенное бытие, то вещи витают между бытием и небытием, подобно тому, как представление, предметом которого они являются, есть нечто среднее между знанием и незнанием. Это несовершенство чувственного бытия, по мнению Платона, может быть объяснено лишь тем, что оно лишь отчасти происходит от идеи, отчасти же — от иного начала; и так как все, что в нем есть реального и совершенного, исходит от идеи, то сущность этого второго начала можно искать лишь в том, чтó отличает чувственное явление от идеи; его можно мыслить только как неограниченное, безусловно изменчивое, не-сущее и непознаваемое.

Таковы именно определения, которые Платон приписывает этой основе чувственного бытия, которую принято называть с помощью обозначения, ведущего начало от Аристотеля, платоновской материей. Он описывает ее как неограниченное (Phileb 24 A и сл.)· позднее (согласно Аристотелю) он называл ее «большим и малым» он говорит о ней, как о том, что само по себе бесформенно, лежит

основе изменчивых форм явлений и принимает их в себя, как о пространстве (χώρα, τόπος)*, которое дает убежище всему становящемуся; он описывает ее как нечто, что не может быть познано ни мышлением, ни восприятием и представлением, но что может быть лишь с трудом выведено посредством λογισμὸς νόθος (смутного рассуждения) (Tim. 49A—52D); и с этим согласуется, что, согласно Аристотелю,[1] Евдему[2] и Гермодору (у Simpl. Phys. 248, В) он обозначал ее прямо как не-сущее. Ведь уже Левкипп и Демокрит отождествили пустое пространство с не-сущим, и если в чувственных вещах смешано бытие и небытие, и все бытие имеет своим источником идеи, то на долю второй их составной части, материи, остается лишь небытие; если мыслящее познание (согласно Resp. V, 477 А) направлено на безусловно сущее, представление и восприятие на то, что стоит посередине между бытием и небытием, то только небытием может быть то, что не познается ни тем, ни другим путем.

Поэтому под так называемой материей Платона мы должны понимать в его смысле не массу, заполняющую пространство, а только само пространство; и он нигде не называет ее тем, из чего возникают вещи, а всегда — тем, в чем возникают вещи: тела образуются, по его мнению (ср. § 45), в силу того, что некоторые части пространства объемлются формами четырех элементов; что они не возникают из телесной массы, — это с очевидностью вытекает из утверждения Платона, что при переходе друг в друга элементы разлагаются на мельчайшие, ограничивающие их поверхности и затем снова складываются из них. Конечно, строгое проведение этой теории было трудно, и потому Платон (Tim. 30 А. 52 D и сл. 69 В) изображает дело и так, что божество, когда оно приступило к образованию элементов, имело перед собой «все видимое» как хаотическую, беспорядочно движущуюся груду. Однако, это изображение ни в коем случае не может быть принято в буквальном смысле, ибо оно не подходило бы и к заполняющей пространство массе, в остальном (согласно Tim. 49 Е и сл. 69 В) лишенной всякой формы и определенности, ибо такая масса, согласно категорическому заявлению Платона (Tim. 31 В), не была бы видима и не могла бы даже временно отпечатлеть на себе «следы» элементов (53 В. 52 D). Но раз уж приходится различать эту форму изложения от собственного мнения Платона, то ничто не мешает нам отнести и изображаемое здесь сгущение пространства в материю к мифическим чертам, которыми так изобилует «Тимей».[3]

---

[1] Phys. I, 9. 191 b. 36. 192a 6; ср. III, 2.201 b 20.

[2] У Simpl. Phys. 431,8 и сл.; ср. Tim. 52 Е. 57 Е.

[3] [Об отождествлении Платоновой материи с пустым пространством см. подробнее в Phil. d. Griech. II. 1, стр. 727 и сл. Ср. также Виндельбанд. Истор. древн. филос., русск. пер. 3 изд. 1902, стр. 188 и сл. и его же «Платон» (русск. пер. изд. «Образования»). Противоположное воззрение, что под материей следует разуметь массу, заполняющую пространство, защищает, вслед за другими выдающимися учеными,

Поскольку вещи отличаются от идей только наличным в них небытием, реальное тождественно в тех и других, и вещи обязаны всем бытием, которое в них есть, присутствию (παρουσία) идей или своему соучастию (μέθεξις, κοινωνία) в идеях. Поскольку, с другой стороны, это «не-сущее» обусловливает все же все качества, которыми телесное отличается от бестелесного, в нем необходимо признать второй род причинности, наряду с причинностью идей, — именно слепую, неразумную необходимость, которая относится не к целям природы, а к условиям их осуществления и ограничивает разум в последних (Tim. 46 C и сл., 48 A. 56 C. Phädon 98 B и сл.); наряду с тем, что́ вещи заимствут от идей, в них есть другая составная часть, которой мы также должны приписать бытие, но лишь иного рода, чем бытие идей: идеи и вещи отделены друг от друга, первые суть прообразы (παραδείγματα Thëat. 176 E. Tim. 28 C и в др. мест.), вторые — отображения.

С одной точки зрения платоновская система является если не пантеистической (ибо многие идеи не суть только части или эманации одной высшей идеи), то монистической или чистым идеализмом: вещи имманентны идеям. Рассматриваемая с другой точки зрения, она представляется дуалистической: идеи отделены от вещей, как и вещи от идей. Но своеобразие платоновской системы можно понять, лишь уяснив себе, что Платон не мог воздержаться ни от одной из этих точек зрения и потому не мог ни последовательно провести одну из них, ни без противоречий примирить их между собой.

Но если телесное отделено от идеи таким большим расстоянием, как это принимает Платон, то тем более необходимо промежуточное звено, которое соединяло бы то и другое, и таковым может быть только душа. Только душа, как самодвижущее начало, может быть основанием движения и жизни (ἀρχὴ κινήσεως) для телесного мира; лишь посредством души может быть внедрен в телесный мир разум и может быть создан порядок во вселенной, способность представления и мышления в отдельных разумных существах.[1]

Тимей (34 B и сл.) дает изображение образования мировой души, изукрашенное многими фантастическими чертами; в качестве подлинного мнения Платона можно признать лишь то, что душа стоит посередине между идеями и телесным миром и соединяет то и другое, что она бестелесна и тождественна самой себе, подобно миру идей, но распространена в телесном мире и с помощью присущего ей

Гомперц (Griech. Denker II, 484. 606), причем он особенно ссылается на то, что Платон в «Тимее» (79 B и др. мест.) решительно отрицает пустое пространство. Трудность, которая отсюда возникает для теории Целлера, устраняется, если допустить вместе с Наторпом (Platons Ideenlehre, стр. 355), что пространство в «Тимее» есть чисто геометрическое пространство, к которому вообще неприменимо физическое различие между заполненным и пустым].

[1] Phädr. 245 C. Законы X, 891 E и сл. Phileb. 30 A и сл. Tim. 30 A и сл.

ервичного движения движет последний. Кроме того, она объемлет в ebe все отношения числа и меры и производит всю закономерность ι гармонию в мире; и точно так же весь разум и все познание как в мироздании, так и в единичных существах, обусловлены ее разумностью и ее познанием. Напротив, вопрос о личном характере души, очевидно, совсем не поднимается Платоном. — То же положение, какое здесь занимает мировая душа, в «Филебе» приписывается «пределу» (25 А и сл.), который также должен быть основанием всякого порядка и всякой меры; а по аристотелевскому изложению учения Платона, это место принадлежит «математическому» (ср. § 50), исследование которого и у самого Платона (см. выше стр. 114) служит переходной ступенью к созерцанию идей; только здесь посредствующим звеном между идеей и явлением служит форма, тогда как в отношении души таким посредником является движущая и оживляющая сила. И хотя Платон непосредственно не отождествил обоих этих понятий, но все ιе нельзя не подметить близкого сродства между ними.

§ 45. Мироздание и его части

Чтобы объяснить мир из его последних оснований, Платон пользуется в «Тимее» традиционной формой космогонии. По его изложению, мироустроитель (демиург, δημιουργός), созерцая прообраз живого существа (αὐτοζῷον), создает мировую душу, смешивая ее из ее составных частей (см. выше на этой стр.), затем придает ее составу форму четырех элементов и в заключение строит из них мир и населяет его органическими существами. Однако, не только подробности этого изображения по большей части мифичны, но и в целом оно носит столь мифический характер, что трудно определить с точностью, чтó в этом изложении выражает действительные научные убеждения Платона. Что он усматривает истинную причину мира в разуме, идеях, божестве, — это стоит вне всякого сомнения; но различение мироустроителя (демиурга) от идей (или точнее: от высшей идеи) принадлежит уже к мифическим чертам (ср. стр. 118); и если, изображая возникновение мира во времени, он, по-видимому, не отдает себе ясного отчета, что это есть лишь конкретная форма для выражения мысли о зависимости всех вещей от идеальных оснований, то все же оно стоит в столь явном противоречии с иными сторонами его учения, главным образом, с вечностью человеческого духа (см. стр. 123), что необходимо допустить, что по существу ему важно было только доказать эту мысль; нужно ли для этого возникновение мира во времени, и мыслимо ли последнее само по себе — этого вопроса, надо полагать, он совсем не ставил.[1]

---

[1] Иначе смотрит Гомперц, который (Griech. Denker II, 484 и сл., 605 и сл.) пытается доказать, что Платон понимает творение мира демиургом вполне серьезно; ср. однако Natorp, Plat. Ideenlehre, стр. 339 и сл.

Но тем более важна эта общая мысль. В качестве творения разума, мир устроен совершенно целесообразно: лишь конечные причины дают истинное объяснение явлений, материальные же причины суть только условия, без которых не были бы возможны первые (ср. стр. 120). Поэтому Платон придает телеологическому пониманию природы гораздо более высокое значение, чем физическому; в «Тимее» он выражает это тем, что внешним образом отделяет одно объяснение от другого и предпосылает второму первое.

Первым шагом к образованию мира было составление его основных веществ — четырех элементов. Платон дает двоякое выведение последних. С телеологической точки зрения огонь и земля необходимы как условия видимости и осязаемости тел; и далее необходима связь между этими двумя элементами, которая должна состоять в двух пропорциональных величинах, так как дело идет о телах; и он обозначает вместе с Филолаем (см. стр. 53—54) четыре из пяти правильных геометрических тел как основные формы огня, воздуха, воды и земли; но затем, идя уже дальше Филолая, конструирует сами эти тела, слагая их из мельчайших прямоугольных треугольников, из которых составлены ограничивающие их поверхности; при переходе одного элемента в другой (что возможно лишь в отношении трех высших тел) они разлагаются на эти треугольники и вновь слагаются из них (ср. стр. 119). Каждый элемент имеет свое естественное место, к которому он стремится; совокупностью элементов сплошь заполнено все пространство в мире.

Мироздание Платон представляет себе как совершенный шар, Землю — так же, как шар, покоящийся в середине мироздания; звезды укреплены на сферах или кольцах (последнее, по-видимому, относится к планетам), вращение которых увлекает их за собой. Когда все звезды возвращаются в свое первоначальное положение, тогда истекает великий мировой год (равный 10 000 лет); по-видимому, Платон ставил в связь с этим мировым годом допускаемые им опустошения Земли через наводнения и пожары (Tim. 22 С и сл., Законы III, 677 А и сл.). Звезды суть разумные, блаженные существа, «видимые божества»; и точно так же космос есть воспринимаемое божество, объемлющее в себе все остальные существа, — отражение сверхчувственного божества, не преходящее и не стареющее, совершеннейшее и прекраснейшее из всех творений.

§ 46. Антропология Платона

Для совершенства мира необходимо, чтобы он так же, как его прообраз (αὐτοζῷον), содержал в себе все живые существа. Однако, из этих существ для Платона имеет самостоятельный интерес только человек: растениям и животным он лишь мимоходом посвящает до-

ольно несущественные замечания. Более подробно занимается он в Тимее» человеческим телом; но лишь немногие из этих фииологических допущений стоят во внутренней связи с платоновской)илософией. Душа человека по существу однородна с душой мирового ;елого, из которой она происходит (Phileb 30 A. Tim. 41 D и сл., 69 : и сл.); имея простую и бестелесную природу, она, в силу присущего 'й самостоятельного движения, есть источник движения для своего 'ела; будучи неразрывно связана с идеей жизни, она не имеет ни :онца, ни начала[1] своего существования. Нисходя в земное тело из)ысшего мира, души, если они вели чистую жизнь, обращенную к)ысшему, снова возвращаются туда после смерти; тогда как души, ıуждающиеся в исправлении, частью подвергаются загробным наказаниям, частью осуждены на странствие по человеческим и животным телам. В своем прежнем бытии наш дух созерцал идеи, о которых он вспоминает при взгляде на их чувственные отображения.[2] Дальнейшее развитие этих положений Платон дал в мифической форме, относительно которой он сам намекает, что он не придает научного значения ее отдельным чертам, часто несогласованным между собой; но сами эти положения выражают его действительное убеждение, и лишь в отношении странствования душ возникает вопрос, допускал ли Платон серьезно вступление человеческих душ в тела животных. Если же, напротив, пытаться отрицать (вместе с Тейхмюллером), что Платон признавал личное бессмертие и предсуществование души, то приходится прибегнуть к совершенно недопустимым перетолкованиям объяснений и доказательств философа, и признавать простой метафорой или приспособлением к обычным взглядам то, что он излагает ‹ак свое решительное научное убеждение. При этом также упускают :з виду, как тесно связана у Платона вера в бессмертие со всей его)илософией: она связана, с одной стороны, через посредство учения ‹ воспоминании, с его теорией познания, с другой стороны, через ıосредство допущения загробного возмездия, с его этикой и теологией, ı наконец, через противоположность между вечным, духовным бытием и телесными, преходящими явлениями — со всей его метафизикой.[3]

---

[1] Согласно Phädr. 245 C и сл. Menon. 86 A и сл. и выводам доказательства бессмертия в Phädon 102 и сл.; иначе в «Тимее».

[2] Источники для вышеизложенного, — кроме «Федона», который приводит пять доказательств бессмертия души — Phädr. 245 C и сл. Gorg. 523 и сл. Menon 81 A и :л. Resp. X, 608 C и сл. Tim. 41 D и сл.

[3] По-видимому, однако, учение Платона о бессмертии, как и его взгляды по части души (см. ниже) и на идеи (см. стр. 109, прим. 3), испытало некоторые изменения (см. Gaye, The Platonic Conception of immortality and connexion with the theory of idea 1904). Особенно бросается в глаза различие взглядов в «Федоне» и «Пире»: в первом душа бессмертна, в противоположность смертному телу, в последнем Платон допускает увековечение как души, так и тела только через новые воплощения. См. Natorp. Platons Ideenlehre, стр. 167 и сл.).

Согласно этим воззрениям, Платон может находить истинную сущность души лишь в ее духовной природе, в ее разуме (λογιστικόν, Phileb 22 C. νοῦς). Лишь разум есть божественная и бессмертная часть души; только при вступлении в тело с ним соединилась смертная часть души; и только в мифе, излагаемом в «Федре», предсуществование принадлежит и смертной части. Смертная душа имеет в свою очередь две части: аффективную (θυμός, θυμοειδές) и вожделеющую (το ἐπιθυμητικόν, также φιλοχρήματον). Разум пребывает в голове, аффективная часть — в груди, вожделение — в нижней части живота (Resp. IV, 435 В и сл. Tim. 69 С и сл. 72 D и сл. Phädr 246). Как, однако, с этим делением души на три части согласимо единство личной жизни,[1] к какой части души принадлежит самосознание и воля, как в бестелесной душе может все же иметься склонность к чувственному миру, как телесные состояния и физическое происхождение могут иметь то решающее влияние на характер человека, которое им приписывает Платон, — на все это Платон не дает никакого ответа. Столь же мало находим мы у него исследования о природе самосознания и воли; и если он решительно утверждает свободу воли (Resp. X, 617 Е. 619 В. Tim. 41 Е и сл. Законы X, 904 В и сл.), то он опять не дает никакого объяснения, как с ней соединимо столь же решительно утверждаемое им сократовское положение, что никто не бывает добровольно дурным (Tim. 86 D и сл. Законы VБ 731 С и сл. IX, 860 D и сл., Menon 77 В и сл. Protag. 345 D и сл. 358 В и сл.).

§ 47. Этика Платона

Этика Платона получила свое научное содержание и свой идеальный характер через связь, в которую вошли этические принципы его учителя с его собственной метафизикой и антропологией. Так как душа по своей истинной сущности принадлежит к сверхчувственному миру и так как только в последнем можно найти подлинное и устойчивое бытие, то обладание добром или блаженство, которое есть высшая цель человеческой жизни, может быть достигнуто только через подъятие в этот высший мир. Напротив, тело и чувственность суть могила и темница души; душа получила свои неразумные части лишь через соединение с телом, и тело есть источник всех вожделений и всех нарушений духовной деятельности. Поэтому истинное назначение человека состоит в бегстве из земного бытия, и это бегство, согласно «Теэтету» (176 В), состоит в том, чтобы через добродетель и знание уподобиться божеству, — или в том философском умирании, к кото-

[1] [Однако делению души на три части, которое подробно описывается в «Федре» и «Государстве», по-видимому, предшествовало иное понимание, согласно которому душа едина (в «Федоне»): ср. стр. 109, прим. 1].

рому «Федон» (64 А—67 В) сводит жизнь философа.* Но поскольку, с другой стороны, видимое есть все же отражение незримого, возникает задача использовать чувственное явление как вспомогательное средство для созерцания идей и внести это созерцание в чувственный мир.

Из этой точки зрения Платон исходит в своем учении об эросе (стр. 113) и в исследовании Филеба о высшем благе (итог которого подводят Phil. 61 и сл.). Находя самую ценную часть высшего блага в разуме и знании, он все же считает нужным включить в его понятие не только опытное знание, правильное представление и искусство, но даже и удовольствие, поскольку оно совместимо с духовным здоровьем; и с другой стороны, в отношении страдания он требует также (Resp. X, 603 E и сл.) не бесчувственности, а властвования над чувством и укрощения его. Но если в этих положениях и признается значение внешних условий для человека, то все же существенным условием человеческого счастья является по Платону его духовное и нравственное состояние, его добродетель; и последняя является условием счастья не только потому, что ей обеспечена награда как в здешнем, так и в загробном мире; нет, даже если бы боги и люди относились к праведному так, как того заслуживает неправедный, и к неправедному, как того заслуживает праведный, то все же праведный был бы счастливее неправедного: творить несправедливое хуже, чем терпеть несправедливость, и быть наказанным за свои проступки желательнее, чем оставаться безнаказанным и, следовательно, не исправляться. Ибо, в качестве красоты и здоровья души, добродетель непосредственно есть и блаженство; она несет в себе самой свою награду, точно так же, как порок несет в себе свою кару; она есть властвование божественного начала в человеке над животным и в качестве такового она одна только может делать нас свободными и богатыми, доставлять нам длительное удовлетворение и душевное спокойствие.[1]

В самом своем учении о добродетели Платон вначале тесно примыкает к Сократу; он совершенно не признает истинной добродетелью обычную добродетель, так как она не основана на знании; со своей стороны, он сводит все добродетели на знание и вместе с их единством утверждает их доступность обучению. Таково его учение в «Лахете», «Хармиде» и «Протагоре»[2] (ср. стр. 112). Но уже в «Меноне» (96 D и сл.) он признает, что, наряду со знанием, к добродетели может подвигать и истинное представление, а в «Государстве» (II, 376

---

[1] Gorg. 504 A и сл. Resp. I, 353 A и сл., IV, 443 C и сл., IX, 583 B и сл., X, 609 B и сл. Theät. 177 A и сл. и в др. мест.

[2] По мнению Наторпа (Natorp. Pl. Ideenlehre, стр. 10 и сл.), Платон в «Протагоре», как и в «Апологии», совершенно серьезно, а не только иронически, утверждал, что добродетели нельзя обучить, и лишь в «Меноне» пришел к убеждению, что она может быть привита через обучение, именно через пробуждение самопознания (ἀνάμνησις). Однако приводимые Наторпом основания неубедительны.

Е и сл., III, 401 В и сл.) он находит, что эта несовершенная добродетель, основанная только на привычке и правильных представлениях, есть необходимая предварительная ступень для высшей добродетели, основанной на научном познании. Вместе с тем он не только признает теперь, что отдельные склонности, спокойный и пылкий темперамент (σωφροσύνη и ἀνδρεία, Polit. 306 и сл.), чувственность, сила воли и способность мышления (Resp. III, 415. IV, 435 Е и сл., IV, 487 А) неравномерно распределены среди отдельных лиц и целых народов, но его психология дает ему также возможность согласовать с единством добродетели множество добродетелей, отводя каждой из основных добродетелей определенное место в душе. Этих основных добродетелей он насчитывает четыре: он первый пытался дать их логическое выведение и, по-видимому, первый точно установил их число.

В правильном устройстве разума состоит мудрость; в том, что аффективная часть души поддерживает, вопреки удовольствию и страданию, решение разума о том, чего следует и чего не следует бояться, — состоит мужество; в согласованности всех частей души в том, кто из них должен повелевать и кто — повиноваться, — состоит самообладание (σωφροσύνη); в этом отношении, как целом, — в том, что каждая часть души выполняет свою задачу и не выходит за ее пределы, состоит справедливость (Resp. IV, 441 С и сл.). Платон не пытался развить эту схему в детальную систему учения о добродетели; в своих случайных замечаниях о нравственных действиях и обязанностях он только выражает этику своего народа в самой благородной ее форме; правда, в некоторых отдельных положениях, напр. в запрещении причинять зло врагам (см. стр. 112), он возвышается над обычной моралью, но в других отношениях, напр. в понимании брака, в пренебрежении к ремеслу, в признании рабства, он не выходит за ее пределы.

§ 48. Учение Платона о государстве

К эллинским чертам Платоновой этики принадлежит прежде всего ее тесная связь с политикой. Но, тогда как древнегреческое воззрение почти целиком растворяло нравственные задачи в политических, Платон, наоборот, сводит политические задачи к нравственным. Вместе с Сократом он убежден, что человек прежде всего должен работать над самим собой, и лишь во вторую очередь — на пользу общества (Symp. 216 А). Не только при господствующих условиях он не находит места для политической деятельности философа (Resp. 488 А и сл., и в др. мест.), но и в своем идеальном государстве он рассматривает политическую деятельность как жертву, приносимую философом обществу (Resp. 519 С и сл., 347 А и сл., 500 В и сл.); он считает вообще государственную жизнь необходимой лишь потому, что она

есть единственное средство сохранить в мире добродетель и доставить ей господство (Resp. 490 E и сл., и в др. мест.). Поэтому основная цель государства есть добродетель и тем самым блаженство граждан, и основная его задача — воспитать народ к добродетели (Gorg. 464 B и сл., 521 D и сл., Polit. 309 C. Resp. 500 D и в др. мест.); и если государство возникает первоначально из физической потребности (Resp. 369 B и сл.), то все же общество, которое ограничивалось бы только удовлетворением потребностей (как напр. государство в духе киников) не заслуживало бы названия государства (Resp. 372 D, Polit. 272 B).

Но всякая истинная добродетель основана на научном познании, на философии. Поэтому основным условием всякого здорового государства является господство в нем философии или — что то же самое — господство философов (Resp. 473 C и сл. Polit. 293 C). Это господство должно быть абсолютным, и оно может быть доверено лишь немногим людям, способным к этому, ибо философия не есть дело толпы (Polit. 293 A. Resp. 428 D и сл.). Поэтому у с т р о й с т в о платоновского государства есть аристократический абсолютизм, не ограниченное никаким внешним законом господство разумных философов (Resp. 428 E. 433 и сл., Polit. 294 A и сл. 297 A и сл.). Чтобы это сословие правителей имело надлежащее могущество и чтобы государство было защищено от внешних врагов, должно существовать второе сословие — воины (φύλακες, ἐπίκουροι); наконец, народная масса, земледельцы и ремесленники, образуют третье сословие, которое не должно принимать никакого участия в политической деятельности и занято добыванием жизненных средств (Resp. 373 D и сл.). Платон обосновывает это разделение сословий принципом разделения труда; но подлинный его мотив лежит в убеждении, что лишь меньшинство людей способно к развитию, необходимому для отправления высших политических функций (Polit. 292 E и в др. мест.); и так как он, далее, предполагает (Resp. 415 и сл.), что соответствующие задатки обычно передаются по наследству, то различие между сословиями приближается у него к кастовому обособлению; он сам сравнивает три сословия с тремя частями души и распределяет между первыми общественные добродетели так же, как добродетели отдельного человека распределены между частями души (Resp. 427 D и сл.). Для того чтобы оба высших сословия удовлетворяли требованиям своей профессии (об образе жизни и воспитании третьего сословия аристократически настроенный философ не заботится), их образование и порядок их жизни должны быть всецело в руках государства и быть приспособлены к его целям.

Государство заботится о том, чтобы его граждане рождались от самых способных родителей и при наиболее благоприятных условиях; оно воспитывает их посредством музыки (о которой см. стр. 129) и гимнастики, и в этом воспитании, как и позднее в политической и

военной деятельности принимают участие также и женщины; оно подготавливает будущих правителей для их должности, обучая их математике и диалектике, и затем, после многолетней практической деятельности, если они во всех отношениях выдержали испытание, на 50-м году жизни включает их в первое сословие, члены которого поочередно управляют государством. Но государство вынуждает их также всецело принадлежать ему, уничтожив для них частную собственность и семью и тем устранив в них личные интересы, которые суть главный враг государства. Что Платон совершенно серьезно относился к этим проектам, что они казались ему не только благотворными, но и выполнимыми, — это стоит вне сомнений; и все остальные формы государства (которых он насчитывает в «Государстве» (VIII, IX) четыре, в «Политике» (300 и сл.) — шесть), кроме своей собственной, он называет неверными (Resp. 449 A и в др. мест.). Для объяснения этих мыслей Платона недостаточно сослаться на пример аналогичных спартанских и пифагорейских учреждений, или на реакцию против крайностей афинской демократии; их последнее основание лежит в том, что весь характер системы Платона мешает ему усматривать в чувственной и индивидуальной стороне человеческой жизни что-либо иное, кроме препятствия для истинной нравственности, и не дает ему возможности понять их как естественное средство для осуществления идеи.

§ 49. Взгляды Платона на религию и искусство

Отношение Платона к религии и искусству его народа определяется также его нравственно-политическими соображениями; со своей стороны, религия и искусство стояли в теснейшей связи между собой в стране, где поэты замещали богословов и давали религиозные откровения и где театр был составной частью культа. Собственная религия Платона была тем философским монотеизмом, для которого божество совпадает с идеей блага, вера в провидение — с убеждением, что мир есть творение разума и отображение идеи, почитание божества — с добродетелью и познанием. Такой же характер имеют и его популярные суждения о Боге или богах; впрочем, эти суждения, в особенности в отношении веры в провидение и теодицеи, выходят за пределы строго последовательных выводов его системы; в мировоззрении Платона это тем более легко, что он не сравнил критически логическую и конкретную форму этой веры между собой, и, в частности, не ставил вопроса — возникшего гораздо позднее — о личностном характере божества. Наряду с божеством в абсолютном смысле, Платон называет идеи вечными богами, а космос и звезды — видимыми богами; в то же время философ не скрывает, что божества мифологии он считает созданиями фантазии (Tim. 40 D и сл.), и высказывает резкое

порицание многим мифам, имеющим безнравственное и недостойное божества содержание (Resp. 377 E и сл. и в др. мест.). Тем не менее он хочет сохранить эллинскую религию, как религию своего государства, а ее мифы делает первой основой воспитания, под условием, что они будут очищены от указанных вредных примесей; он требует не вытеснения, а только реформы народной веры.

Что касается искусства, то Платон оценивает его, как и религию, прежде всего с точки зрения его этического влияния. Именно потому, что он сам был художником-философом, он неспособен оценить чистое искусство, не служащее никакой посторонней цели. Понятие прекрасного он сводит на сократовский лад, без более точного расчленения его своеобразия, на понятие блага; искусство он рассматривает, как подражание (μίμησις), но подражание не существу вещи, а лишь ее чувственному проявлению; и он упрекает искусство в том, что, порождаемое неясным вдохновением (μανία), оно одинаково требует нашего интереса к ложному и истинному, дурному и хорошему, что во многих своих созданиях, как особенно в комедии, оно льстит нашим низшим склонностям и своей пестрой игрой наносит ущерб простоте и принципиальности характера. Чтобы получить высшее оправдание, искусство должно подчиниться задачам философии; на него надлежит смотреть как на средство нравственного воспитания; высшая его задача должна состоять в том, чтобы внушать любовь к добродетели и отвращение к пороку. Этим мерилом должны руководиться государственное управление и надзор, которым Платон в своих двух больших политических трактатах хочет подчинить искусство и, главным образом, поэзию и музыку, вплоть до мельчайших подробностей; то же мерило применяет и он сам, изгоняя из своего государства не только все безнравственные и недостойные рассказы о богах и героях, но и всякую изысканную и изнеживающую музыку, а также всю подражательную поэзию, а следовательно, также и Гомера. Точно так же Платон требует, чтобы ораторское искусство, обычное упражнение в котором он решительно отвергает (см. стр. 113), было преобразовано во вспомогательное средство для философии.

§ 50. Позднейшая форма платоновского учения. «Законы»

Система философии Платона, как она рисуется нам на основании сочинений вплоть до «Тимея» и «Крития», испытала существенные изменения в последний период жизни Платона, приблизительно со времени его возвращения из его последнего сицилийского путешествия. Согласно Аристотелю, Платон в ту пору, когда Аристотель слушал его, ограничивал число идей родами естественных су-

ществ. Сами идеи он обозначал как числа (см. стр. 117), но отличал эти идеальные числа (ἀριθμοὶ νοητοί) от математических тем, что первые, по его мнению, не составлены, подобно последним, из однородных единиц, и потому не могут быть счисляемы; из идеальных чисел по его теории возникали идеальные величины, из математических — математические величины; ибо математическое начало он полагал посередине между идеями и чувственным миром (см. выше стр. 121). Далее, он не ограничивался теперь тем, что обнаруживал в идеях последнее основание явлений, а задавался вопросом о составных началах (στοιχεῖα) самих идей, и усматривал последние в единице, которую он отождествлял с благом, и в неограниченном, которое он называл «большим и малым», потому что оно не ограничено ни сверху, ни снизу, — или, поскольку из него происходят числа — множественностью или «неопределенной двоицей». Он, по-видимому, не исследовал, как относится это «неограниченное» к тому, что есть основа телесного мира, и тем возбудил мнение, что (как это полагает Аристотель) он утверждает их полное тождество.[1] Вместе с пифагорейцами, к которым он приближался во всех этих утверждениях, он отличал теперь эфир, как пятое тело, от четырех элементов.

В тот же период, которому принадлежит эта форма учения, Платон пытался в «Законах» (о чем, однако, ср. стр. 107) показать, как и на почве существующих отношений, вне условий государства философов, от выполнимости которого он теперь отказался, возможно достигнуть существенного улучшения состояния государства. Здесь уже нет речи о господстве философии, которое, согласно «Государству», есть единственное средство, способное помочь человечеству: место философов-правителей занимает теперь союз наиболее рассудительных граждан, без должностных полномочий; место диалектики, как научного познания идей, занимает частью математика, частью религия; и если последняя по своему содержанию вполне соответствует принципам Платона, то все же она во всех отношениях ограничивается той этически очищенной религией, которая в «Государстве» предназначалась лишь для толпы, в качестве замены диалектики. Точно так же руководительство душой личности не принадлежит здесь мудрости в высшем смысле слова: ее место занимает здесь практическое разумение (φρόνησις), которое почти не отлича-

---

[1] Основные суждения Аристотеля об этом находятся в «Метафизике», I, 6. 9. XIII, 6 и сл., причем надлежит сопоставить комментарий Александра. Подробности см. Phil. d. Griech. II, I, 946 и сл., Platon. Studien 217 и сл. Susemihl, Genet. Entwicklung der platon. Philos. II, 509 и сл., 532 и сл. Natorp. (Ideenlehre, стр. 413) исходит в своем изложении из маловероятного допущения, что Аристотель совершенно не понял, как вообще учение Платона об идеях, так, в частности, и ее позднейшую форму (ср. стр. 115 прим. 3). По мнению Гомперца (Griech. Denker III, стр. 6 и сл.), идеальные числа надо рассматривать как основы чисел, в которых Платон усматривал первые основания вещей.

ется от рассудительности (софросины), тогда как мужество по сравнению с первыми двумя добродетелями решительно оттеснено назад.

Наконец, что касается общественного устройства, то Платон в своем позднейшем труде заменяет отмену частной собственности ее законодательным ограничением и неизменным сохранением определенного числа земельных участков (5040); отмена семьи заменяется тщательным надзором за браками и домашней жизнью; принцип общественного воспитания, равного для обоих полов, сохраняется, сношения с иными государствами подчиняются боязливому надзору и ограничениям. Торговля, промыслы и земледелие должны находиться исключительно в руках метэков и рабов, так что из трех сословий «Государства» здесь остается, в качестве активных граждан, лишь второе. Основой государственного устройства является равномерное сочетание монархических или, вернее, олигархических начал с демократическими; как органические государственные законы, так и гражданские и уголовные законы устанавливаются Платоном во всех деталях разумно и со знанием дела. Всякому закону должно предшествовать обосновывающее его вступление; это есть уступка требованию поступать не из слепого повиновения, а из собственного убеждения.[1]

§ 51. Древняя Академия[2]

Научный союз, который основал и которым руководил Платон, сохранился и после его смерти в Академии под руководством собственных схолархов; и этим для всего позднейшего времени была предуказана форма организации научного преподавания. По своему внешнему характеру и правовому положению эти философские союзы составляли товарищества (θίασοι) для совместного поклонения музам; сам Платон передал главенство в школе и пожизненное обладание имуществом союза по завещанию, позднее то и другое передавалось по избранию. Первым преемником Платона был его племянник Спевсипп,* за которым в 339/8 г. последовал его сотоварищ Ксенократ** из Халкедона; среди остальных непосредственных учеников Платона наиболее известны — оставляя в стороне Аристотеля — следующие: Гераклид из понтийской Гераклеи,*** Филипп из Опунта, Гестиэй из Перинфа и Менедем Пирреец. Все эти мыслители, насколько нам известны их воззрения, держатся,

[1] О «Законах» см. Constantin Ritter, «Platons Gesetze. Darstellung des Jnhalts» и «Kommentar zum griech. Text.» 1896. — О допущении злой мировой души в «Законах» — см. ниже стр. 133 прим. 2.

[2] Mekler Academicorum philosophorum index Herculanensis 1902. Gomperz, Griech. Denker III, стр. 1—13.

примыкая к пифагорейцам, того направления, который приобрела философия Платона в последний период его жизни. Спевсипп, по-видимому, придавал опытному знанию (ἐπιστημονικὴ αἴσθησις) бо́льшее значение, чем Платон, и даже совершенно отказался от учения об идеях в его платоновской форме и в его резкой противоположности обычному способу представления: место идей у него занимают математические числа, которые он, однако, мыслил отделенными от вещей; вполне пифагорейский характер носит сохранившийся от него фрагмент о декаде.

Соответственно этому, он признавал, в качестве высших основ, единое и множественность; но он различал единое как от мироустрояющего разума — который он, по-видимому, мыслил как мировую душу и комбинировал с центральным огнем пифагорейцев, — так и от благого и совершенного; последнее, по его мнению, есть не основание всего бытия, а его цель и результат, и стоит не в начале, а в конце мирового развития. Из единства и множественности он прежде всего выводил числа; для пространственных величин и души он устанавливал особые аналогичные принципы; но вместе с тем нам сообщают (Diog. IV, 2), что он поставил математические науки в тесную связь между собой. Вместе с пифагорейцами (и Платоном) он присоединяет к четырем элементам эфир; быть может, в интересах учения о переселении душ он держался мнения, что и низшие части души сохраняются после смерти. В своей этике он следует этике Платона и уклоняется от последней лишь в том отношении, что признает наслаждение прямо злом.[1]

Не столь далеко в сближении с пифагореизмом шел Ксенократ,[2] человек чистого и достойного характера, но тяжелого ума, плодовитый писатель и, без сомнения, главный представитель академической школы, во главе которой он стоял в течение 25 лет. Он, по-видимому, впервые различил три основные части философской системы: диалектику, физику и этику. Первоосновами он считал,

---

[1] [В Phil. d. Gr. II, 1, стр. 1009. 1, Целлер считает недоказанным мнение Krische и Brandis'a (ср. также Döring, Gesch. d. Gr. Phil. II, 10 и сл.), что Спевсипп в своих этических рассуждениях возражал против учения об удовольствии Евдокса (см. стр. 134). Однако, из Arist. Eth. Nic. 1172 b 35 и 1153 b 4, по-видимому, действительно следует правильность этого мнения. — Согласно Clem. Al. Strom. II, § 133, 4, стр. 186, Спевсипп определял блаженство как «совершенное состояние в том, что соответствует природе» (см. учение Полемона, стр. 134). Ср. Döring'a, стр. 11 и сл., где развитие этого учения в древней Академии сжато резюмируется по Cicero de fin. IV, 14 и сл. Но если Деринг (там же, стр. 19 и сл.) приписывает Спевсиппу оспариваемое в Phileb. 43 D и сл. учение лиц, отрицающих существование удовольствия (см. стр. 72 прим. 1). — на основании замечания в указ. сочин. Климента, что праведные стремятся к безмятежности (ἀοχλησία), — то это предположение опровергается тем, что оно опирается на признаваемую Дерингом (см. стр. 107), но не доказанную подложность «Филеба»].

[2] R. Heinze, Xenokrates 1892, ср. Arch. f. Gesch. d. Phil. VIII, 134 и сл.

примыкая к пифагорейцам, единое или нечет и неопределенную двоицу или чет (первое он называл «отцом», вторую — «матерью богов»); и единое он отождествлял с разумом (Νοῦς) или Зевсом. Их первое творение суть идеи, которые, однако, вместе с тем суть математические числа. Для выведения величин из чисел он пользовался гипотезой мельчайших, т. е. неделимых линий.[1] Через присоединение к числу «тождественного» и «иного» возникает (мировая) душа, которую Ксенократ (опираясь на «Тимея») определял как самодвижущееся число; но, по-видимому под влиянием Аристотеля, он полагал, что это происхождение души нельзя мыслить как процесс во времени. Силы, действующие в различных частях мира, на небе, в элементах, он, по-видимому, называл богами; наряду с ними у него, как и в народной вере и у пифагорейцев, играли большую роль добрые и злые демоны. Элементы, к которым он также присоединял эфир, состоят, по его мнению, из мельчайших телец. Вместе со Спевсиппом он утверждал, что после смерти сохраняются также неразумные части души, а может быть, и души животных; он советовал воздерживаться от употребления мясной пищи, так как через него на нас может оказать влияние неразумие животных. Свои этические воззрения он изложил в многочисленных сочинениях; все, что нам известно о них, свидетельствует, что он остался верен духу нравственного учения Платона; блаженство он полагал «в обладании добродетелью и необходимыми для нее средствами». Более определенно, чем Платон, он различал научное и практическое разумение; и только первое он (как и Аристотель) называет мудростью.

Скорее математиком, чем философом был Филипп,* — если судить о нем по псевдо-платоновскому «Эпиномису», который, по всей вероятности, есть его произведение (см. стр. 107 прим. 2). Высшее знание дают, по его мнению, математика и астрономия; в их постижении состоит мудрость, а на мудрости, в связи с правильными представлениями о небесных богах, основано все истинное благочестие. Богов мифологии Филипп отвергает вместе с Платоном; но тем большее значение имеют для него, в качестве посредников нашего общения с богами, демоны, которых он насчитывает три класса. О человеческой жизни и о земных вещах он держался низкого мнения; и вероятно именно он внес в «Законы» (896 E—898 D) злую мировую душу (988 D и сл.).[2] Наряду с добродетелью, главным образом ма-

---

[1] Против этой теории, согласно свидетельству некоторых древних комментаторов, было направлено приписываемое Аристотелю сочинение περὶ ἀτόμων γραμμῶν («о неделимых линиях»). Ср. Phil. d. Griech. II, 1, стр. 1017, 2.

[2] [Ср. Phil. der Griech. II, 1, стр. 973 и сл., 981, прим. 1. Против этого возражает Const. Ritter, Komment. zu Pl. Gesetzen, стр. 307 и сл., где доказывается, что Платон в указ. месте «Законов» в действительности вовсе не утверждает существование злой мировой души, наряду с благой; сходно мыслит Siebeck, Gesch. d. Psychol. I, стр. 279 и Apelt, N. Iahrb. f. kl. Phil. 1907, стр. 266. Согласно другим исследователям

тематика и астрономия возносят нас над бедствиями земной жизни и обеспечивают нам в будущем возвращение на небо. — Гораздо далее, чем Филипп, уклонялся от учения Платона знаменитый астроном Евдокс из Книда,[1] который, согласно Аполлодору, жил приблизительно между 407—355 гг. и слушал Платона и Архита; он полагал, что идеи примешаны к вещам, как вещества; кроме того, он объявлял вместе с Аристиппом (см. стр. 101 и сл.) наслаждение высшим благом и пытался логически обосновать это учение (Arist. Eth. Nic. 1101 b 27 и сл. 1172 b 9 и сл.). Гераклид Понтийский,[2] который основал около 339 г. собственную школу на своей родине, заимствовал у пифагорейца Экфанта (см. стр. 56) гипотезу мелких телец (ὄναρμοι ὄγκοι, что вероятно значит: раздельные массы),[3] из которых божественный дух сотворил мир, а также учение о ежедневном обращении Земли, которое он еще дополнил гипотезой, что Меркурий и Венера вращаются вокруг Солнца; душу он считал субстанцией из эфирного вещества. Напоминает пифагорейцев то легковерие, с которым относился к чудесам и прорицаниям этот ученый и богатый воображением, но некритический мыслитель. — О Гестиэе мы знаем, что он принимал участие в тех метафизико-математических умозрениях, о которых нам сообщает Аристотель, рассказывая о школе Платона.

Преемник Ксенократа, афинянин Полемон, руководил Академией от 314/3 до 270/69 года. Он славился как моралист. Этические принципы, в которых он сходился с Ксенократом, он объединял в требовании естественной жизни. — Из его учеников самый знаменитый — Крантор из Сол в Киликии, который, однако, слушал еще Ксенократа и умер до Полемона; он был первым комментатором «Тимея», в толковании которого он вместе с Ксенократом отрицал временное происхождение души, и автором прославленных этических сочинений, по содержанию всецело совпадающих с нравственным учением древней Академии, в том числе сочинения περί πένθους («О скорби»), которое положило начало литературному роду «утешений» (consolationes). После Полемона руководство Академией перешло к Кратету из Афин. Преемник Кратета Аркесилай придал философии этой школы существенно иной характер (§ 78).

(Gomperz, Griech. Denker II, 486 и сл. и Ueberweg - Heinze, Grundr. der Gesch. d. Phil. I^{9}, стр. 194) Платон действительно и вполне серьезно допускает в «Законах» злую мировую душу, не вступая этим в противоречие с другими положениями своей системы].

[1] Он особенно известен своей теорией сфер, примыкающей к астрономическим учениям Платона (см. стр. 122) и построенной на строго научных основаниях (см. ниже стр. 155).

[2] Voss, De Heracl. Pont. vita et scriptis 1897.

[3] Иначе толкует этот термин Гомперц Griech. Denker, III, стр. 12.

IV. Аристотель и перипатетическая школа

§ 52. Жизнь Аристотеля [1]

Аристотель родился в 384/3 г. до Р. Х. (в 1-м году 99-й Олимп.) в Стагире. Его отец Никомах был придворным врачом македонского царя Аминты; после смерти его родителей его воспитывал Проксен из Атарнея. На 18-м году (в 367/6 г. до Р. Х.) он прибыл в Афины и вступил в школу Платона, к которой он принадлежал вплоть до смерти Платона; и уже это обстоятельство, как и другие удостоверенные факты, опровергает утверждение, будто бесцеремонность и неблагодарность Аристотеля в отношении его учителя привели уже задолго до смерти Платона к разрыву между ними. Но необходимо допустить, что Аристотель во время своего 20-летнего ученичества в Афинах не только изучал, кроме Платона, и доплатоновских философов, но и положил основу своим остальным историческим и естественно-научным знаниям; и если в ряде первых своих сочинений он по форме и содержанию еще примыкал к Платону, то, однако, уже в них он изложил свои возражения против учения об идеях и свое убеждение в вечности мира. Уже тогда, по-видимому, он выступил против Исократа и основал собственную школу преподавания ораторского искусства.* После смерти Платона ** он вместе с Ксенократом отправился в Атарней в Мизии к правителю этого города, его соученику Гермию, на племяннице (или сестре) которого, Пифиаде, он позднее женился; *** три года спустя, после гибели Гермия, он переселился в Митилену. Маловероятно, чтобы он оттуда снова вернулся в Афины.[2]

В 343/2 г. он последовал приглашению к македонскому двору и взялся за воспитание Александра, который в то время вступал в юно-

---

[1] Новые монографии о жизни, сочинениях и учении Аристотеля: Stahr, Aristotelia 2 Theile (1830/32). Lewes, Aristotle (нем. пер. Carus'a 1865). Grote, Aristotle. 2 т. (1872; 3 изд. 1884). Grant. Aristotle; нем. пер. Jmelmann'a (1878). Siebeck, Aristoteles, 3 изд. 1902 (русск. пер. Зибек. Аристотель. СПб. 1903) Gomperz, Griechische Denker т. III. — (Русская литература об Аристотеле: Помимо упомян. выше перев. книги Зибека, Е. Литвинова, Аристотель (биогр. библ. Павленкова, СПб. 1892). — Ф. Зеленогорский, Природа и жизнь по Арист. «Вера и Разум» 1891 № 17. Его же, Учение Ар. о душе в связи с учением о ней Сократа и Платона (СПб. 1871). П. Лейкфельд, К учению Ар. о бессмертии души, «Вера и Разум», 1890 № 8. В. Бузескул, Новооткрытый трактат Ар. об афинск. демократии, Истор. Обозр. 1891, № 2. Его же. Афинская политика Аристотеля, Харьков 1895. Вступительн. статьи Э. Радлова к пер. «Этики» и С. Жебелева к перев. «Политики». Арист. Карпов, Натурфилософия Аристотеля, «Вопр. фил. и псих.» 1911, кн. 109—110. — Полный перечень русск. лит. в «Нов. Энцикл. Словаре Брокгауза-Эфрона», т. III, стр. 514 и сл. Прим. пер.).

[2] Как это принимают Stahr Aristotelia, стр. 84 и Gercke в энциклоп. Pauly-Wyssowa II, стр. 1014. 1017.

шеский возраст (родился в 356/5 г.); и он оставался здесь вплоть до похода Александра в Азию. Благодетельное влияние философа на его гениального ученика и уважение последнего к первому восхваляет Плутарх (Alexandr. 8); благодаря благосклонности Филиппа или Александра, Аристотель добился восстановления своего родного города, разрушенного Филиппом. В 335/4 г. Аристотель вернулся в Афины и основал в Ликее школу, которая получила название перипатетической, — вероятно, не по своему месту, а потому, что Аристотель вел преподавание, прохаживаясь взад и вперед.* Его преподавание распространялось не только на философию, но и на риторику; с непрерывными лекциями, вероятно, чередовались беседы; научный союз, подобно платоновскому, был вместе с тем кругом друзей и имел периодические совместные трапезы. Будучи сам по себе состоятельным человеком и пользуясь, в случае надобности, поддержкой македонских царей (не говоря здесь о преувеличениях в этом отношении позднейших свидетелей), Аристотель был в состоянии обладать всеми средствами научного исследования, которые были известны его времени; в частности, он был первым ученым, собравшим большую библиотеку. В какой мере он пользовался этими средствами, — об этом свидетельствуют его произведения. Со времени насильственной смерти племянника Аристотеля — Каллисфена,** а отношения между Аристотелем и Александром ухудшились; но мнение, будто Аристотель принимал участие в отравлении Александра, есть клевета, да и само это отравление есть только партийное измышление.

Напротив, неожиданная смерть македонского царя вовлекла его в серьезную опасность: с возникновением ламийской войны *** Аристотель из политической ненависти был обвинен в мнимых преступлениях против религии. Он бежал в Халкиду на Евбее, но уже летом 322 года, через несколько месяцев после смерти Демосфена, умер здесь от желудочной болезни.**** Его характер, который уже давно пытались очернить его политические и научные противники, сказывается в его произведениях, как безусловно благородный, и нет ни одного достоверного факта, который давал бы нам основание не доверять этому впечатлению. Его научное значение стоит вне всяких сомнений; сочетание в нем чрезвычайно разносторонних знаний с самостоятельностью суждений, глубокой проницательностью, широким умозрением и методическим исследованием создает из него явление столь исключительное, что разве только один Лейбниц может быть в этом отношении сопоставлен с ним.

§ 53. Сочинения Аристотеля[1]

Под именем Аристотеля до нас дошло собрание произведений, которое в существенных своих частях несомненно восходит к изданию ученых сочинений Аристотеля, предпринятому Андроником (ср. § 82) в 50—60 г. до Р. Х. Большинство этих произведений и притом важнейшие из них бесспорно подлинны, хотя некоторые из них, по-видимому, содержат позднейшие изменения и добавления. Но наряду с сохранившимися сочинениями, мы знаем еще о весьма многих потерянных, из которых, впрочем, большинство было, вероятно, подложным; мы знаем об этих произведениях отчасти из цитат позднейших писателей, отчасти из двух дошедших до нас списков сочинений. Более древний из них,[2] который, вероятно, был составлен александрийцем Гермиппом (около 200 г. до Р. Х.), сообщает, что общее число сочинений Аристотеля равнялось почти 400 книгам; но так как в этом списке отсутствуют существенные сочинения из числа дошедших до нас, то, по-видимому, он содержит лишь те сочинения, которые находились в александрийской библиотеке во время его составления. Более поздний список, дошедший до нас в неполном виде через арабских писателей, был составлен Птолемеем, по предположению — перипатетиком 1-го или 2-го века по Р. Х.; этот список содержит почти все сочинения нашего собрания и определяет число всех сочинений (вместе с Андроником) в 1000 книг.

Наше собрание содержит следующие произведения: 1. Сочинения по логике (которые лишь в византийскую эпоху были соединены под общим названием «Органон»):[3] «Категории», которые, вероятно, искажены, начиная с гл. 9. 11b. 7 и к которым позднейший автор присоединил т. н. постпредикаменты (гл. 10—15);[4] περί ἑρμηνείας — «Об истолковании» («о предложениях»), — сочинение, по-

---

[1] Наиболее известные общие издания суть: изд. Берлинской академии наук (т. 1 и 2 rec. Bekker. 1831, т. 3 лат. перев. 1831; т. 4 схолии (в выдержках) coll. Brandis. 1836; т. 5 Fragmenta coll. V. Rose; scholiorum supplementum ed. Usener; Index Aristotelicus conf. Bonitz 1870) и изд. Didot. (ed. Dübner, Bussemaker, Heitz, 5 т. 1848/74). — Предпринятое с 1882 года также по почину Берлинск. акад. издание греческих комментаторов Аристотеля в 33 томах близится теперь к концу (к нему Supplementum Aristotelicum в нескольких томах).

[2] У Diog. V, 21 и сл. и со многими пропусками и добавлениями в т. н. Anonymus Menagii — биографии Аристотеля, имеющей источником, вероятно, Гесихия (после 550 г. по Р. Х; ср. стр. 8).

[3] Arist. Organon ed. Waitz, 2 т. (1844—46). (Из логических сочинений Арист. переведены на русск. яз.: Категории, пер. Касторского СПб. 1859; «Об истолковании», пер. Э. Радлова, Ж. Мин. Н. Пр. 1891, № 1 и 2; Первая Аналитика, пер. Н. Ланге, СПб. 1894. Прим. пер.).

[4] Категории признают подложными Spengel, Prantl и Rose (см. против них Phil. d. Gr. II, 2[3], стр. 58 и сл.) и в последнее время Gercke, Arch. f. Gesch. d. Phil. IV (1891), стр. 424 и сл. Последний пытается также показать, что учение о категориях по своему источнику восходит к Платону.

видимому, принадлежащее перипатетику 3-го века до Р. Х.; две «Аналитики» (ἀναλυτικὰ πρότερα и ὕστερα), из которых первая обсуждает умозаключения, вторая — доказательства; «Топика», которая имеет предметом «диалектику», т. е. учение о доказательствах вероятности; ее последняя (9-я) книга обычно приводится как самостоятельное исследование περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων («О софистических возражениях»)[1] — 2. Сочинения по естествознанию: «Физика» (φυσικὴ ἀκρόασις)[2] в 8 книгах, из которых, впрочем, 7-я книга, хотя и основана на заметках Аристотеля, но, по-видимому, включена в собрание позднее; «О небе» в 4 книгах; «О возникновении и уничтожении» в 2 книгах; «Метеорология» в 4 книгах; подложная книга «О вселенной» (περὶ κόσμου) (она будет обсуждена нами в § 82). Далее, исследования, касающиеся живых существ: три книги «О душе»,[3] и примыкающие к ним мелкие исследования, из которых, однако, трактат «О дыхании» (π. πνεύματος) должен быть исключен, как принадлежащий более позднему времени; обширные зоологические сочинения — «Описания животных» (π. τὰ ζῷα ἱστορίαι) в 10 книгах (из которых, однако, 7-я, 9-я, 10-я, были написаны, по-видимому, после Аристотеля) и три систематических труда: «О частях животных» в 4 книгах; «О ходе животных»; «О происхождении животных» (в 5 книгах, из которых 5-я, по-видимому, была самостоятельным сочинением), а также подложное исследование о движении животных (π. ζῴων κινήσεως). Не установлено, написал ли Аристотель задуманное им сочинение о растениях; во всяком случае, дошедшая до нас работа под этим заглавием (π. φυτῶν) подложна. Точно так же неподлинны сочинения π. χρωμάτων, π. ἀκουστῶν, π. θαυμασίων ἀκουσμάτων, φυσιογνωμικά, μηχανικὰ * и (быть может, принадлежащее Феофрасту) исследование о неделимых линиях. «Проблемы» Аристотель написал, но в дошедших до нас 37 книгах «Проблем» остатки Аристотелевых исследований погребены под множеством позднейших добавлений. — 3. Сохранившиеся метафизические сочинения философа ограничиваются «Метафизикой» (τὰ μετὰ τὰ φυσικά);[4] по всем признакам, это сочинение есть собрание — сведенное вскоре после смерти Аристотеля — всех найденных посмертных работ

---

[1] Pflug (de Ar. Topicorum libro V, 1908) показывает, что дошедшая до нас 5-я книга «Топики» принадлежит не Аристотелю.

[2] По-гречески и немецки с примеч. изд. Prantl 1854 (как и сочинения «О небе» и «О возникнов. и уничтожен.» 1857). Франц. пер. с коммент. Hamelin 1907.

[3] Изд. Trendelenburg с коммент. 1833 (2 изд. ред. Belger 1877), Rodier с франц. пер. и коммент. 2 т. 1900, Hicks с англ. пер. и комм. 1907. (По-русски: Психологич. сочинения Арист., вып. I, Исследование о душе, пер. Снегирева, Казань 1885).

[4] Лучшие издания Bonitz'a (1848) и сл., с коммент.; к нему перевод; изд. Wellmann, 1890); Schwegler'a (1847 и сл., с коммент.) и Christ'a (1886). (По-русски: «Метафизика Арист.», пер. П. Перцова и В. Розанова, Ж. Мин. Нар. Просв. 1890, № 2 и сл.).

Аристотеля, относившихся к «первой философии» (ср. стр. 143); свое нынешнее название это сочинение получило в силу того, что в собрании сочинений Аристотеля, изданном Андроником, оно стояло «после физики». Остов этого сочинения образуют книги 1, 3, 4, 6—9. 10, в которых содержится незаконченная работа Аристотеля о первой философии; в нее должно было также войти особое исследование, заполняющее теперь 5-ю книгу; книга 11, гл. 1—8. 1065 а 26 содержит более ранний набросок, который позднее был расширен в кн. 3, 4, 6, или позднейшее извлечение из этих книг. Книги 13 и 14 первоначально, по-видимому, предназначались для нашего сочинения, но были затем отложены и отчасти включены в кн. 1 гл. 6, 9, 12-я книга есть исследование, написанное отдельно от главного труда, быть может, как конспект для лекций; кн. 2 и кн. 11, начиная с гл. 8. 1065 а 26, по общему признанию, подложны.[1] То же нужно сказать и об упомянутом на стр. 57 сочинении об элейской философии. — 4. Этику Аристотель изложил в 10 книгах т. н. «Никомаховой этики»,[2] изданной, вероятно, его сыном Никомахом и получившей от него свое название; впрочем, в кн. 5—7 встречаются более или менее обширные вставки из т. н. «Евдемовой» этики; учение о государстве он изложил в 8 книгах «Политики».[3] В этом сочинении не только книги 7-я и 8-я по содержанию должны находиться между 3-й и 4-й книгой (куда их и помещают новейшие издатели), но и вообще ей недостает многого для полного осуществления ее плана; вероятно, ее завершению, как и завершению метафизики, помешала смерть философа. Подготовительными работами к «Политике» служили «Политии», в которых были изложены 158 государственных устройств у эллинов и варваров, с присоединением νόμιμα βαρβαρικά («Обычаи варваров») и δικαιώματα τῶν πόλεων («Законы городов»). Судя по найденному на одном египетском папирусе «Афинском государственном устройстве» (Ἀθηναίων πολιτεία, первое издание Кениона 1891),[4] эти изложения предназначались для

[1] [От этого взгляда на отдельные составные части «Метафизики», опирающегося на исследования Брандиса и Боница, во многих отношениях уклоняются последние исследования по этому вопросу. Goedeckemeyer в Arch. f. Gesch. d. Phil. XX, 521 и сл. и XXI, 18 и сл., исключив гл. 8—10 кн. I, пытается установить более тесную связь между этой книгой и кн. II (α), которую он считает принадлежащей к основному произведению, этим он приобретает также возможность присоединить сюда же и кн. XIII и XIV. Приводимые им основания заслуживают внимания, но требуют дальнейшей проверки. Отчасти совершенно новый распорядок, отдельных книг принят также в переводе «Метафизики» Lasson'a (1907)].

[2] Издана с коммент. Ramsauer'ом (1878) (Русск. пер. Э. Радлова: Этика Аристотеля, СПб. 1908).

[3] По греч. и нем. с прим. изд. Susemihl, 2 т. (1879); с англ. комм. изд. Newman, 4 т. (1887—1902) (Русск. пер. «Политика Аристотеля», пер. Скворцова, М. 1893, и пер. С. Жебелева, СПб. 1911).

[4] Вновь издана им же в Supplem. Arist. (см. стр. 137 прим. 1), vol. III pars II (Русск. пер.: «Афинское государственное устройство Аристотеля», пер. Н. Шубина, СПб. 1891, и А. Ловягина, 1895).

широких кругов. Т. н. «Евдемова этика» есть составленная Евдемом обработка Аристотелевой этики; от нее сохранились книги 1—3, 6; очерк, составленный на основании обеих «этик», но главным образом на основании Евдемовой, называется «Большой этикой». Небольшая статья «О добродетелях и заблуждениях» принадлежит к эпохе позднейшего эклектизма (Ср. § 82 в конце). 1-я книга «Экономики», которую Филодем (De vitiis col. 7, 27) приписывает Феофрасту, во всяком случае написана не Аристотелем; 2-я книга — явственно более позднего происхождения. — 5. Об ораторском искусстве трактуют три книги «Риторики», из которых последняя является самостоятельным, не относящимся сюда исследованием (περὶ λέξεως);[1] о поэзии — «Поэтика»,[2] которая в ее дошедшем до нас виде есть лишь часть сочинения Аристотеля, состоявшего из двух книг. «Риторика к Александру», приписываемая Аристотелю, есть произведение ритора Анаксимена.[3]

Все эти сочинения, поскольку они подлинны и поскольку они не предназначались (как, быть может, 12-я книга «Метафизики») для собственного употребления автора, были, по-видимому, учебниками, которые Аристотель записывал для своих учеников или диктовал им или просто сообщал им; об их распространении он не заботился и, быть может, первоначально даже запрещал его. Это вытекает, во-первых, из того, что источники противопоставляют этим сочинениям произведения, «изданные» Аристотелем, и затем, главным образом, из обращения к ученикам в конце «Топики», из многочисленных данных, указывающих на недостаточную обработанность этих сочинений, и наконец, из того обстоятельства, что нередко в сочинениях, о которых можно доказать, что они написаны ранее других, встречаются ссылки на позднейшие работы; эти ссылки, по-видимому, внесены в них много спустя их составления, но перед их изданием. Из потерянных сочинений к учебникам принадлежали, кроме сомнительной работы о растениях, часто цитируемые Аристотелем ἀνατομαὶ («Рассечения») и ἀστρολογικὰ θεωρήματα («Астрономические теории») (Meteor. I, 339 b. 7. 345 b. 1. De coelo II, 291 a 31); из многих других упоминаемых сочинений этой группы, быть может, ни одно не было подлинным.

От учебных сочинений Аристотеля следует отличать книги, которые он сам называет (Poët. 1454 b 17) «изданными» (ἐκδεδομένοι) и которые он, надо полагать, имеет в виду, когда говорит о lόγοι ἐν κοινῷ γιγνόμενοιῷ * (De an. I, 407 b 29) и, быть может, также,

[1] Как показал Дильс в исследовании, указанном на стр. 105 прим. 3 — (Русск. пер. «Риторика Арист.», пер. Н. Платоновой, СПБ. 1894).

[2] (Русск. пер.: «О поэзии Аристотеля», пер. с объяснениями Б. Ордынского. М. 1894; «Поэтика Аристотеля», пер. В. Захарова, Варшава 1885).

[3] См. Wendland, Anaximenes von Lampsakos (1895).

когда говорит об ἐγκύκλια φιλοσοφήματα * (De coelo I, 279 a 30. Eth. I, 1096 a 3);[1] из этих книг ни одна не цитируется определенно в дошедших до нас сочинениях, тогда как последние сами постоянно ссылаются друг на друга и тем свидетельствуют о своей принадлежности к одной группе. Все работы этого класса, по-видимому, были составлены до последнего пребывания Аристотеля в Афинах; часть из них имела форму диалогов; лишь к ним могут относиться слова Цицерона и других писателей, которые восхваляют богатство и красоту стиля Аристотеля и говорят о «золотом потоке его речи». Но и к ним уже давно примешалось много подложного.[2] К диалогам принадлежат: «Евдем», который по форме и содержанию есть подражание Платонову «Федону» и, по-видимому, был составлен вскоре после 352 года до Р. Х., «Три книги о философии», в которых уже содержалась критика учения об идеях, «Четыре книги о справедливости», «О поэтах» (π. ποιητῶν, три книги); не выяснено, принадлежал ли сюда и «Протрептик». В числе остальных сочинений более раннего времени имелись: сочинения о благе и об идеях, изложения содержания Платоновых лекций; история риторики (τεχνῶν συναγωγή); посвященное Александру исследование о монархии (π. βασιλείας), которое, вероятно, было составлено в Македонии, διδασκαλίαι (записи о драмах), и кроме того, еще много упоминаемых древними писателями (неизвестно, с каким правом) сочинений, относившихся к поэтам и искусству. Напротив, выдержки из некоторых сочинений Платона, а также работы о пифагорейцах и других философах, поскольку они были подлинны, были, вероятно, лишь заметками для собственного употребления или для пользования в школе. Письма Аристотеля собрал еще до Андроника Артемон; нельзя определить, сколько из них подлинны; в том, что нам известно из них, встречаются несомненно подложные части и наряду с ними части, которые могут быть подлинными. Кроме того, до нас дошло еще несколько мелких стихотворений и отрывков стихотворений, в подлинности которых мы не имеем основания сомневаться.

Так как все или почти все учебные сочинения Аристотеля были, по-видимому, составлены в последние 12 лет до его смерти, и показывают нам его систему в ее зрелой форме без сколько-нибудь сущест-

---

[1] Напротив λόγοι ἐξωτερικοί («экзотерич. рассуждения»), о которых часто упоминают Аристотель и Евдем, по-видимому, не образуют особого разряда сочинений Аристотеля, как это принято было думать со времени Bernays'a вместе с древними толкователями (против этого Diels, Sitzungber. d. Berl. Akad. 1883, стр. 477 и сл.); хотя, быть может, в некоторых случаях это выражение, имеющее само по себе общий характер, намекает на исследования, содержавшиеся в ранних, популярных сочинениях Аристотеля.

[2] Фрагменты их собрали Rose (Aristoteles pseudepigraphus, Leipzig 1863; Arist. qu. f. librorum fragmenta, p. 1463 и сл. академич. изд., 2 изд. Leipzig 1886) и Heitz, т. IV b сочин. Аристотеля в издании Didot.

венных различий в содержании и терминологии, то вопрос о порядке их составления имеет мало значения для пользования ими. Но по всей вероятности «Категории», «Топика» и «Аналитики» суть самые ранние произведения нашего собрания; за ними следовала «Физика» и примыкающие к ней произведения, а затем «Этика»; «Политика» и «Метафизика» (за исключением более ранних работ, включенных в последнюю) были, вероятно, начаты, но остались незаконченными, тогда как другие работы, именно «поэтика» и «Риторика» были начаты позднее и закончены. — Страбон (XIII, 1, 54) и Плутарх (Sulla 26) рассказывают, что сочинения Аристотеля и Феофраста после смерти последнего перешли к Нелею в Скепсисе, были здесь укрыты в погребе, во времена Суллы снова открыты Апелликоном, и что затем Сулла перевез их в Рим, а Тираннион и Андроник вновь издали; этот рассказ, по-видимому, фактически верен; но если эти писатели предполагают, что в силу этого перипатетикам после Феофраста были известны лишь немногие и главным образом экзотерические сочинения основателя школы, то это утверждение, помимо его внутренней невероятности, опровергается и тем фактом, что можно показать пользование всеми сочинениями Аристотеля, за ничтожными исключениями, и в период между Феофрастом и Андроником, несмотря на скудость литературных памятников об этом периоде.[1]

§ 54. Философия Аристотеля. Общее введение[2]

Аристотель постоянно причисляет сам себя к Платоновой школе, и как бы резко он ни возражал против многих пунктов учения ее основателя, и главным образом против ее средоточия — учения об идеях, все же его философия в целом гораздо глубже и решительнее определяется его зависимостью от Платона, чем его расхождением с ним. Он, правда, более исключительно, чем Платон, ограничивает философию областью науки, и более определенно отличает ее от нравственной деятельности; и с другой стороны, он придает большее значение опытному знанию в философии. Но и он полагает собственную задачу философии в познании неизменной сущности и последних основ вещей, — в познании общего и необходимого; и эту сущность вещей, эту истинную и первичную реальность, он вместе с Платоном находит в формах (εἴδη), которые образуют содержание наших понятий. Поэтому его философия, как и философия Сократа и Платона, стремится быть наукой о понятиях: единичное должно быть сведено к общим понятиям и объяснено через выведение из общих понятий. Аристотель

---

[1] Ср. Gomperz, Griech. Denker III, стр. 23 и сл., который придает бо́льшое значение тому факту, что оригиналы сочинений Аристотеля пролежали так долго в сырых погребах Скепсиса.

[2] См. Biese, Die Philosophie des Aristoteles, 2 т. (1835—42).

довел этот прием как в диалектически-индуктивном, так и в демонстративно-дедуктивном направлении до высшего завершения; он провел его с научной строгостью, исключив все поэтические и мифологические украшения, которыми он не пренебрегал в своих юношеских произведениях по примеру Платона; он сумел также, в силу точности и краткости своих выражений и изумительной выработанности философской терминологии, достигнуть таких преимуществ в своем изложении, что оно настолько же превосходит в этом отношении изложение Платона, насколько оно уступает последнему, по крайней мере в дошедших до нас сочинениях, в художественном отношении. Но у Аристотеля, который мыслит формы не как самостоятельные, отделенные от вещей существа, а лишь как внутреннюю сущность самих единичных вещей, с философией понятий сочетается такая ясная потребность в широком опытном знании, какая встречается из его предшественников разве только у Демокрита. Он — не только ученый, но и первоклассный наблюдатель, одинаково выдающийся и своим многосторонним историческим знанием, распространяющимся главным образом на прежних философов, и широким знанием природы и тщательным исследованием природы; хотя, само собой разумеется, от него нельзя ждать того, что могло быть достигнуто лишь с помощью научных орудий и методов нашего времени.

Указания Аристотеля о разделении философской системы лишь с трудом применимы к содержанию его собственных сочинений. Он различает троякого рода науки: теоретические, практические и поэтические (творческие); первые в свою очередь разделяются на физику, математику и «первую философию» (метафизику; ср. стр. 138, 147 и сл.), которая называется также теологией; практическую философию он разделяет на этику и политику, но иногда называет ее и в целом политикой. Для нас целесообразнее всего положить в основу изложения философии Аристотеля деление на логику, метафизику, физику и этику и лишь в заключение присоединить к этим главным частям некоторые дополнительные указания.

§ 55. Логика Аристотеля[1]

Аристотель, исходя из основных положений сократо-платоновской философии, создал логику как самостоятельную науку. Он называет ее аналитикой, т. е. руководством к искусству исследования, и трактует ее как научную методологию. Научное познание в тесном смысле слова (ἐπιστήμη) состоит, по его мнению, в выведении частного из общего, обусловленного из его причин. Но развитие знания во вре-

[1] См. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendlande, Bd. I (1855) H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles, 2 Tle. 1896—1900.

мени идет обратным путем. Если душа в своей мыслящей природе имеет способность ко всякому знанию, т. е. потенциально содержит в себе все знание, то все же она лишь постепенно доходит до действительного знания. То, что само по себе более известно и достоверно, не является таковым для нас (Anal. post. I, 71 b 33 и сл. Phys. I, 184 a 16); мы должны извлекать общие понятия из отдельных наблюдений, постепенно восходить от восприятия через воспоминание к опыту, от опыта к знанию (Anal. post. II, 19. Metaph. I, 1 и в др. местах); и в силу этого значения опыта для знания Аристотель решительно защищает истинность чувственного восприятия; он полагает, что чувства, как таковые, никогда нас не обманывают, и что все заблуждения проистекают лишь из ложного сочетания и связывания их данных. Поэтому аристотелевская логика (во второй аналитике) наряду с доказательством рассматривает и индукцию; но тому и другому она предпосылает (в первой аналитике) учение об умозаключении как их общей форме; лишь в связи с учением об умозаключении Аристотель обсуждает понятие и суждение.

Умозаключение есть «высказывание, в котором из известных допущений вытекает нечто новое» (Anal. pr. I, 24 b 18). Эти допущения выражают в посылках, т. е. в предложениях (то и другое Аристотель выражает термином πρότασις); предложение же состоит из утвердительного или отрицательного высказывания и, следовательно, составлено из двух понятий (ὅροι) — подлежащего и сказуемого (связка причисляется еще к сказуемому). Но более подробно Аристотель обсуждает понятия лишь по поводу учения об определении понятий и в связи со своими метафизическими исследованиями. Говоря о предложениях или суждениях (ἀπόφανσις), он имеет в виду только категорические суждения, которые он делит — пользуясь современной терминологией — по качеству на утвердительные и отрицательные, по количеству — на общие, частные и неопределенные (в сочинении π. ἑρμηνείας — на общие, частные и единичные), по модальности — на высказывания о бытии, о необходимом бытии и о только возможном бытии. Он различает далее два рода противолежания — противоречащее (ἀντίφασις) и противоположное (εναντιότης, ср. стр. 147). Он показывает, какие суждения обратимы непосредственно, и какие — только с переменой количества. Он замечает, наконец, что лишь из сочетания понятий в суждения возникает противоположность между истинным и ложным. Но главное содержание этой части его логики образует учение об умозаключении. Аристотель впервые открыл в умозаключении основную форму, в которой движется все развитие мысли, и первый дал его название. Его силлогистика, изложенная в первой аналитике, разделяет категорические умозаключения на три фигуры, из которых вторая и третья черпают доказательную силу из сведения к первой, и исчерпывающе развивает теорию этих умо-

аключений; условных и разделительных умозаключений он не касается.

Из умозаключений составляют доказательства. Задача всякого доказательства (ἀπόδειξις) есть то выведение обусловленного из его оснований, в котором состоит знание, как таковое (см. стр. 143). Поэтому предпосылками доказательства должны быть необходимые и общеобязательные положения; и законченное доказательство (законченная наука) имеется лишь там, где подлежащее доказательству положение выведено из его высших предпосылок с помощью всех промежуточных звеньев. Но такое выведение было бы невозможно, если бы предпосылки, из которых оно исходит, в свою очередь должны были бы быть выведены, и т. д. до бесконечности, или если бы между этими предпосылками и тем, что из них должно быть выведено, лежало бы бесконечное число промежуточных звеньев. Поэтому всякое опосредствованное знание предполагает знание непосредственное, которое при ближайшем рассмотрении оказывается двояким. С одной стороны, наиболее общие принципы, из которых исходит доказательство, и с другой стороны, факты, к которым применяются эти принципы, должны быть нам известны без доказательства; и если факты мы непосредственно познаем через восприятие, то по аналогии с этим Аристотель полагает, что в разуме (νοῦς) мы имеем способность непосредственного, интуитивного и потому свободного от заблуждений познания высших принципов. Аристотель не исследовал, имеют ли эти принципы только формальный характер или с помощью их познаются понятия с определенным содержанием (вроде понятия Божества); в качестве высшего и наиболее достоверного принципа нашего мышления он устанавливает закон противоречия, для которого он дает ряд различных, но по существу совпадающих между собой формул, выражающих и логическую, и метафизическую сторону этого закона.[1] Но чтобы и эти убеждения не были лишены научного обоснования, в них место доказательства занимает индукция (ἐπαγωγὴ),* которая

---

[1] Основная формула этого закона приводится в 4-й кн. «Метафизики», 1005 b 19: τό γαρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τό αὐτό («невозможно, чтобы одно и то же одновременно и в том же отношении и было и не было присуще одному и тому же»). Непосредственно вытекающий отсюда закон исключенного третьего Аристотель формулирует там же 1011 b 23 след. образом: οὐδέ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ' ανάγκη φάναι ἤ ἀποφάναι ἕν καθ' ἑνὸς ὁτιῦν («не может быть ничего среднего между противоречащими противоположениями, но о всяком предмете нечто должно либо утверждаться, либо отрицаться»); ср. Analyt. post. I, 72 a 11: ἀντίφασις δέ ἀντιθεσις ἧ οὐκ ἔστι μεταξύ καθ' αὑτὴν («противоречащее (см. стр. 147) есть противоположность, в которой нет ничего среднего»). Закон противоречия в связи с законом тождества, который является его обратной стороной, высказан в Metaph. IV, 1012 a 26: τό... λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἤ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δέ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές («говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, значит заблуждаться, говорить же о сущем, что оно есть, и о не-сущем, что его нет, значит высказывать истину»). Ср. Gomperz, Griech. Denker III, 52 и сл.

доводит нас до общего положения тем, что показывает фактическое действие его во всех подчиненных ей единичных случаях. Однако Аристотель не скрывает от себя, что полное наблюдение всего единичного невозможно. Он поэтому старается упростить индуктивный процесс и находит, по примеру Сократа, выход в том, что в основу индукции полагает допущения, относительно которых число или авторитет их защитников внушает вероятность, что они вытекли из действительного опыта (ἔνδοξα), и затем, с помощью диалектического сравнения и проверки этих допущений пытается достигнуть правильных определений.[1] Этот прием он употреблял с редким мастерством и осторожностью, в особенности в «апориях» («затруднениях»), с рассмотрения которых он обычно начинает всякое свое исследование; и если его наблюдения нередко лишены точности и полноты, а его пользования чужими указаниями — той критичности, которой мы привыкли требовать в настоящее время, то все же и в этом отношении он дал все, что по справедливости можно было ожидать при тогдашнем состоянии научного исследования и вспомогательных средств к нему.

Отчасти на доказательстве, отчасти на непосредственном знании, уясненном через индукцию, покоится определение понятий (ὁρισμός). Если все наши понятия обозначают нечто общее, всегда и с необходимостью присущее вещам известного класса, то понятие в более узком смысле, в котором оно есть предмет определения, обозначает сущность вещей,[2] их форму, независимую от материи, то, что делает вещи таковыми, каковы они суть. Если такое понятие выражает то, что́ общее многим, различным по виду вещам, то оно есть родовое понятие (γένος). Если к роду присоединяется видообразующее отличие (διαφορὰ εἰδοποιός), то возникает вид (εἶδος); если вид точнее определяется дальнейшими отличительными признаками и этот процесс продолжается как можно далее, то мы получаем низшие видовые понятия, которые в свою очередь распадаются уже не на виды, а на единичные предметы, и эти низшие понятия выражают сущность каждой вещи (Anal. post. II, 13). Поэтому определение понятия должно содержать признаки, посредством которых его предмет выводится из родового понятия, не только сполна, но и в надлежащем порядке, соответствующем постепенному переходу от общего к частному: существенным вспомогательным средством при определении понятий является исчерпывающее и логически развивающееся деление. Что подчинено одному и тому же родовому понятию, то тождественно по

[1] От аподиктического, как и от диалектического доказательства надо отличать эристическое, основанное на неправильных умозаключениях. О различных родах таких ложных умозаключений трактует сочинение περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων (см. стр. 138).

[2] Οὐσία, εἶδος, τὸ τί ἐστι τὸ ὅπερ ὄν, εἶναι с дательн. падежом (напр. τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι), τὸ τί ἦν εἶναι.* О значении последней формулы, которую впервые ввел в употребление Аристотель, см. Phil. d. Griech. II, 2, стр. 208 и сл.

роду, а что подчинено одному и тому же видовому понятию, тождественно по виду; что далее всего отстоит друг от друга в пределах одного рода, образует противную (контрарную) противоположность (ἐναντίον), тогда как два понятия стоят между собой в отношении противоречащей противоположности (ἀντίφασις), когда одно из них есть простое отрицание другого (А—не-А) (ср. стр. 144). (Что эта противоположность может иметь место только между суждениями, а не между раздельными понятиями, — это Аристотель упустил из виду, вероятно, потому, что он еще не уразумел связки, как самостоятельной составной части суждения, наряду с подлежащим и сказуемым). К этим родам противоположности Аристотель присоединяет еще противоположность между соотносительными понятиями и противоположность между обладанием (ἕξις) и лишением (στέρησις).[1]

Все наши понятия подходят (Kateg. 4 Top. I, 9) под один или несколько «главных родов высказывания» (γένη или σχήματα τῶν κατεγοριῶν) или **категорий**, обозначающих различные точки зрения, с которых можно рассматривать вещи, тогда как сами они не подчинены какому-либо высшему понятию, которое было бы в отношении их общим родовым понятием. Аристотель насчитывает десять таких категорий: субстанцию, количество, качество, отношение, время, место, положение, обладание, действие, страдание (οὐσία или τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν). Он уверен в полноте этой совокупности рубрик; но у него нельзя обнаружить определенного принципа для ее выведения, и категории «обладания» и «положения» упоминаются только в «Категориях» и «Топике» и пропускаются в позднейших перечислениях.[2] Но и из остальных категорий не все имеют одинаковое значение; важнейшими из них являются четыре первые и среди них — категория субстанции, к которой все остальные категории относятся как производное к первичному. Именно эта категория образует, по Аристотелю, существенный предмет «первой философии» или так называемой метафизики.

§ 56. Метафизика Аристотеля

Эта наука занимается исследованием высших причин, или исследованием сущего как такового, т. е. того вечного, бестелесного и неподвижного начала, которое есть причина всякого движения и развития в мире; поэтому она — самая обширная и ценная из всех

---

[1] О многозначности последней пары понятий и неясности ее отношения к противной и противоречащей противоположности см. Phil. d. Griech. II, 2, стр. 216 прим. 1.

[2] Anal. post. I, 83 a 21, b. 15. Phys. V, 225 b. 5, Met. V, 1017 a 24.

наук. Точнее содержание ее распределяется по трем основным вопросам: об отношении между единичным и общим, об отношении между формой и материей, и об отношении между движущим и движимым.

1. Единичное и общее. Если Платон признавал первично и безусловно действительным только идеи или то общее, что образует содержание наших понятий, и если он поэтому описывал идеи как самостоятельные сущности, независимые по своему бытию от единичных вещей, то Аристотель с этим несогласен. В «Метафизике» (кн. 1, гл. 9, кн. 13, гл. 4—10 и в др. мест.) он подвергает учение об идеях и связанные с ним допущения (ср. стр. 129 и сл.) чрезвычайно тонкой и (несмотря на отдельные несправедливости и недоразумения), в общем, уничтожающей критике. Он приводит против него следующие главные решающие возражения: общее не есть нечто субстанциальное; сущность не может находиться вне тех вещей, сущностью которых она является; идеи лишены движущей силы, вне которой они не могут быть причинами явлений. Он со своей стороны считает возможным признавать лишь единичное реальностью в полном смысле слова или субстанцией (οὐσία). Ведь если это название применимо лишь к тому, что не может быть высказано ни о чем ином и не может быть присуще ничему в качестве акциденции,[1] то таковым является только единичное существо; напротив, все общие понятия выражают только известные качества субстанций, и даже родовые понятия выражают лишь общую сущность известных субстанций. Поэтому и они могут быть названы в косвенном и производном смысле субстанциями (именно вторичными субстанциями, δεύτεραι οὐσίαι), но их нельзя считать чем-либо существующим вне отдельных вещей: они суть не «единое вне многого» (ἓν παρα τὰ πολλὰ), а «единое во многом» (ἓν κατὰ πολλῶν). Впрочем, вместе с тем Аристотель признает, что форме, которая всегда есть нечто общее по сравнению с тем, что составлено из формы и материи, присуща высшая действительность (см. ниже) и что общее, будучи предметом науки, само по себе более первично и достоверно (ср. стр. 142—143); это есть противоречие, последствия которого проходят через всю систему Аристотеля.[2]

2. Хотя наш философ горячо оспаривает обособленное бытие и потусторонность Платоновых идей, однако он отнюдь не хочет пожертвовать руководящей мыслью учения об идеях; напротив, его собственное учение о форме и материи есть не что иное, как попытка выразить эту мысль в более состоятельной теории, чем платоновская.

---

[1] Kateg. 2 a 11: οὐσία δέ ἐστιν... ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινός λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν. («субстанция есть то, что не высказывается ни о чем и не может находиться ни в чем»). Ср. 1 a 20 и сл.

[2] Ср. к первому пункту Gomperz, Griech. Denker. III, 58 и сл., где резко подчеркиваются противоречия, в которых Аристотель запутывается в силу того, что он, с одной стороны, отрицает всякую субстанциальность за идеями Платона, а, с другой стороны, сам приписывает субстанциальность εἴδη или формам (см. выше).

Предметом знания — говорит он вместе с Платоном — может быть только необходимое и неизменное; но все чувственное случайно и изменчиво, оно одинаково может и быть и не быть (оно есть ἐνδεχόμενον καί εἶναι καί μὴ εἶναι); лишь нечувственное, мыслимое нами в понятиях, столь же неизменно, как и сами последние. Но еще важнее для Аристотеля соображение, что всякое изменение предполагает нечто неизменное, и всякое становление — нечто вечное, которое, точнее, имеет двоякий характер: оно есть, с одной стороны, субстрат, который становится чем-либо и в котором совершается изменение, и, с другой стороны, — свойства, в сообщении которых субстрату состоит изменение. Этот субстрат Аристотель называет впервые введенным им для этого термином материи (ὕλη); свойство же он называет термином, употреблявшимся для обозначения Платоновых идей, εἶδος (также μορφή) — «формой». (О других обозначениях см. стр. 146 прим. 2). Так как цель становления достигнута, когда материя приняла определенную форму, то форма каждой вещи есть ее действительность (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) или действительное, как таковое (ἐνεργεὶᾳ ὄν); и так как, с другой стороны, материя как таковая, хотя еще и не есть то, чем она станет позднее, но все же должна иметь способность стать таковым, то она есть возможность (δύναμις) или возможное (δυνάμει ὄν). Если представить себе материю вне всякой формы, то мы получаем «первую материю» (πρώτη ὕλη), которая, будучи совершенно неопределенной, может быть также названа (качественно) неограниченной, — общий субстрат для всех определенных материй; этот субстрат, в качестве только возможного, никогда не существует и не существовал сам по себе. Напротив, формы нельзя рассматривать как простые модификации или даже творения одной всеобщей формы; каждая из них, наоборот, в качестве данной определенной формы, вечна и неизменна, подобно платоновским идеям; только они не существуют вне отдельных вещей и, в силу вечности мира, никогда и не существовали независимо от конкретных вещей. Форма есть не только понятие и сущность каждой вещи, но и ее конечная цель и сила, осуществляющая эту цель. Правда, эти различные стороны формы часто распределены по различным субъектам, и поэтому Аристотель насчитывает иногда четыре рода причин: материальную, формальную, движущую и конечную; но три последние вида причин по существу, а в отдельных случаях и фактически (как в отношении души к телу или божества к миру) совпадают между собой; первичный характер имеет лишь различие между формой и материей. Это различие проходит повсюду: где что-либо одно относится к другому, как более законченное, определяющее и действующее, там первое обозначается как форма или действительное, второе — как материя или потенциальное. Но фактически и у Аристотеля материя приобретает значение, выходящее далеко за пределы простого понятия возможности. Из материи проистекает

естественная необходимость (ἀνάγκη) или случай (αὐτόματον и τύχη),[1] которые ограничивают целесообразную деятельность природы и людей и вторгаются в нее; от свойств материи зависят все несовершенства в мире, и ими определяются столь существенные различия, как различие между небесным и земным, мужским и женским; из противодействия материи форме проистекает то, что природа может лишь постепенно подниматься от низших творений к высшим; и лишь ссылкой на материю Аристотель может объяснить, что низшие видовые понятия разделяются на множество единичных вещей. Нельзя не признать, что в этих утверждениях материя рассматривается как второй принцип, наряду с формой, обладающий собственной силой. И как бы велики ни были преимущества, которые дает философу для объяснения явлений его учение о форме и материи [2] в связи с введенной им парой понятий «возможности и действительности» и с понятием движения, но все же им вредит неясность, которая возникает из того, что субстанция отождествляется то с единичным существом, то с формой (ср. стр. 149), и что материя понимается то в отвлеченном, то в конкретном смысле.

3. Из отношения между формой и материей вытекает д в и ж е н и е, или — что то же самое — изменение, которому подчинено все в мире, что имеет материю. А именно, движение есть не что иное, как реализация возможного как такового: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον (Phys. III, 201 a 10 и в др. мест.). Толчок к этой реализации может дать лишь нечто такое, что уже является тем, чем движимое должно еще стать в силу своего движения. Поэтому всякое движение предполагает двоякое: движущее и движимое; и даже если существо движет само себя, то все же то и другое должно быть распределено в нем по разным элементам, как напр. в человеке душа и тело. Движущее может быть только актуальным, формой, движимое — только потенциальным, материей. Форма действует на материю тем, что побуждает ее двигаться навстречу действительности или оформлению; ибо материя по своей природе (поскольку во всяком задатке лежит потребность в его осуществлении) имеет влечение (ἐφίεσθαι, ορέγεσθαι, ὁρμὴ) * к форме, как к благому и божественному (Phys. I, 192 a 16. II, 192 b. 18. Metaph. XII, 1072 b 3). Поэтому, где форма и материя соприкасаются, всегда и необходимо возникает движение. И так как не

---

[1] Об отношении случая к необходимости и к закону причинности ср. G o m p e r z, Griech. Denker III, стр. 73 и сл.

[2] Преимущество мирообъяснения Аристотеля состоит в том, что он впервые учил (хотя и не в современном смысле) р а з в и т и ю произведений природы, особенно организмов. Впрочем, понятия, которыми он при этом пользуется, не только страдают многозначностью, но и носят на себе печать чего-то искусственного и часто употребляются им бесплодно или в ущерб для объяснений. Это в особенности применимо — что теперь почти общепризнано — к понятиям δύναμις и ἐνέργεια. Ср. G o m p e r z, Griech. Denker III, гл. 9 и S i e b e c k, Aristoteles, стр. 27 и сл. русск. пер.

только сама форма и материя, но и отношение между ними, на котором основано движение, должно быть вечным (ибо его возникновение, как и его исчезновение могут быть в свою очередь определены только движением), так как, далее, время и мир, которые немыслимы без движения, также вечны (ср. стр. 154), то движение никогда не могло начаться и никогда не сможет закончиться. Но последняя причина этого вечного движения может находиться лишь в чем-либо неподвижном. Ведь если всякое движение возникает лишь через воздействие двигателя на движимое и, следовательно, предполагает двигателя, отличного от движимого, то, если это движущее само движимо, оно в свою очередь также предполагает иного двигателя, и т. д., пока мы не дойдем до двигателя, который сам уже не движется. Поэтому, если бы не было неподвижного двигателя, то не было бы первого двигателя, и следовательно, не было бы вообще движения, и тем менее — безначального движения. Но если первый двигатель неподвижен, то он должен быть нематериальным, т. е. формой без материи или чистой актуальностью; ведь, где есть материя, есть и возможность иного бытия, переход от потенциального к актуальному, движение; лишь бестелесное неизменно и неподвижно. И так как форма есть совершенное бытие, а материя — несовершенное, то первый двигатель должен быть безусловно совершенным бытием, высшей ступенью бытия. Так как, далее, мир есть единое благоустроенное целое, направленное на одну цель, так как движение мироздания едино и непрерывно, то перводвигатель может быть лишь единым, т. е. самой этой единой целью. Но безусловно бестелесным существом является только дух или мышление. Поэтому последняя причина всего движения лежит в Божестве, как в чистом, совершенном, бесконечном по силе духе.* Деятельность этого духа может состоять только в мышлении, так как всякая иная деятельность (т. е. всякая практическая или творческая деятельность, всякое πράττειν и ποιεῖν) имеет своей целью нечто, вне ее лежащее, что́ немыслимо в отношении совершенного и самодовлеющего существа; и это мышление никогда не может находиться в состоянии простой потенциальности, а есть непрерывная мыслительная деятельность (θεωρία).** Предметом этого мышления может быть только оно само; ибо ценность мышления определяется содержанием мыслимого, а самым ценным и совершенным может быть только сам божественный дух. Таким образом, мышление Бога есть «мышление мышления», и в этом неизменном самосозерцании состоит его блаженство. И на мир Божество действует не тем, что выходит из пределов самого себя и обращает свое мышление и воление на мир, а только одним своим бытием: безусловно совершенное существо, в качестве высшего блага, есть также последняя цель всех вещей; все стремится к нему и движется ему навстречу; от него зависит единый порядок, связь и жизнь мира. Божественной воли, направленной на мир, творческой деятель-

ности или вмешательства Божества в ход вещей Аристотель не допускал.[1]

§ 57. Физика Аристотеля. Ее общая точка зрения и основные понятия

Если «первая философия» имеет дело с неподвижным и бестелесным, то предметом физики является подвижное и телесное и притом то, которое имеет причину своего движения в самом себе. «Природа» (φύσις) есть причина движения и покоя в том, чему первоначально присуще то и другое (Phys. II, 192 b 20). Но как мы должны точнее представлять себе эту причину, и как она относится к Божеству, — это остается неясным; и как ни привык наш философ говорить о природе как о реальной силе, действующей в мире, его система все же не дает ему права на это гипостазирование.

Под движением Аристотель разумеет (ср. стр. 150) всякое вообще изменение, всякую реализацию возможного, и в этом смысле он насчитывает четыре рода движения: субстанциальное движение — возникновение и уничтожение; количественное — рост и уменьшение; качественное — превращение (ἀλλοίωσις, переход вещества в иное); пространственное движение (φορά) — перемена места; иногда, впрочем, он причисляет только три последних вида к движению в тесном смысле (κίνησις), тогда как понятие изменения (μεταβολὴ) объемлет все четыре. Все остальные виды изменения обусловлены пространственным движением; и Аристотель исследует (Phys. III, IV) точнее, чем кто-либо из его предшественников, понятия, относящиеся непосредственно к этому виду движения. Он показывает, что безграничное может быть дано лишь потенциально, в бесконечной увеличимости чисел и в бесконечной делимости величин, но никак не актуально. Он определяет пространство (τόπος, реже χώρα), которое он, однако, еще не отличает ясно от места, как границу окружающего тела в отношении окружаемого, и время как счет движения в отношении прежде и после (ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον); и он выводит отсюда, что вне мира не существует ни пространства, ни времени, что пустое пространство немыслимо (это он доказывает весьма подробно в полемике против атомистов), и что время, как и всякое число, предполагает счисляющую душу.[2] Он доказывает — оставляя здесь в стороне многое иное — что пространственное движение, и притом именно круговое движение, есть единственное

[1] Важнейшие места для теологии Аристотеля находятся: Phys. VIII, 5. 6. 10. Metaph. XII, 6 и сл. 9 и сл. De coelo I, 279 a 17 и сл. Fragm. 12—16. Ср. Gomperz, Griech. Denker. III. гл. 18.

[2] См. более подробное объяснение и критическую оценку понимания пространства и времени у Gomperz'a, Griech. Denker III, ст. 91 и сл.

внутреннесвязное и непрерывное движение, которое может быть безначальным и бесконечным. — Однако, пространственное движение и соответствующее ему механическое рассмотрение природы, по убеждению Аристотеля, недостаточно для объяснения явлений. В противоположность механистическому миросозерцанию, он утверждает качественную разнородность веществ и отвергает не только математическое построение элементов, как оно изложено в учении Платона, но и атомистическую теорию; эти возражения Аристотеля были неопровержимы для атомизма в его демокритовской форме и при тогдашнем состоянии естествознания. Полемизируя против других теорий, Аристотель пытается также показать, что вещества и, в частности, элементы могут качественно превращаться друг в друга благодаря тому, что качества одного элемента изменяются под влиянием другого элемента; и это соотношение действия и страдания, как он полагает, возможно лишь там, где два тела отчасти сходны, отчасти отличны друг от друга, т. е. где они противоположны в пределах одного рода. В соответствии с этим Аристотель защищает также против механистических теорий представление, что смешение веществ состоит не в простой пространственной близости частиц, а в образовании нового вещества из смешанных (химическое смешение).[1] — Еще важнее для него принцип, что действия природы вообще нельзя рассматривать как только физическую деятельность, а необходимо уразуметь как обусловленную целью деятельность. Цель всякого становления есть развитие потенциальности в актуальность, внедрение формы в материю. Поэтому из аристотелевского учения о форме и материи, совершенно так же, как из платоновского учения об идеях, следует преобладание телеологического объяснения над чисто физическим. «Природа, — говорит Аристотель, — ничего не делает бесцельно»; «она всегда стремится к лучшему», «она по возможности производит прекраснейшее»; в ней нет ничего излишнего, ничего напрасного и несовершенного; во всех ее творениях, даже в мельчайших, есть нечто божественное, и даже отбросы она употребляет как добрый домохозяин, чтобы создать из них что-либо полезное. Что это так, — об этом свидетельствует наблюдение над природой, которое показывает нам, в большом и мельчайшем, изумительную целесообразность в общем устройстве мира и во всех созданиях природы. Сводить же эту целесообразность на общую обусловленную целью деятельность вынуждает нас соображение, что то, чтó постоянно совершается, не может зависеть от случая; и если природе нельзя, ко-

---

[1] Gomperz (Griech. Denker, III, стр. 46 и сл.) показывает, что учение Аристотеля об элементах покоится на произвольных измышлениях, и что его допущение (см. стр. 155) «естественных мест» элементов и их превращений друг в друга есть шаг назад не только по сравнению с атомистами, но и по сравнению с Эмпедоклом и другими более древними философами.

нечно, приписать сознательного размышления, то это лишь доказывает, что она, подобно совершенному художнику, производит целесообразное с той безошибочной уверенностью, которая исключает всякий выбор. Поэтому истинное основание созданий природы лежит в конечных причинах; материальные же причины, напротив, Аристотель вместе с Платоном (ср. стр. 120) рассматривает только как условия, как необходимые вспомогательные средства (ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον, συναίτιον, τὸ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ), но не как положительные причины явлений природы. Впрочем, уже выше (стр. 150) было отмечено, что, вместе с тем, эти посредствующие причины противодействуют целестремительной деятельности природы, ограничивают ее результаты и вынуждают ее в земном мире (ибо небесный мир имеет иного рода материю) к постепенному восхождению от менее совершенного к более совершенному.[1]

§ 58. Мироздание и его части

Из вечности формы и материи следует безначальность и бесконечность движения (см. выше стр. 151), а вместе с тем и вечность мироздания, которую наш философ утверждал уже в ранних своих сочинениях (см. стр. 118); допущение, что мир, хотя и возник, но будет длиться вечно (ср. учение Платона стр. 136 и сл.), упускает из виду, что возникновение и уничтожение взаимно обусловливают друг друга, и что лишь то может быть непреходящим, природа чего одинаково исключает и то, и другое. Даже в земном мире только единичные существа возникают и гибнут; напротив, роды безначальны, и потому всегда существовали люди; только последние (как думал уже Платон) время от времени частью истребляются на обширных пространствах земли от опустошительных катастроф, частью впадают опять в первобытное состояние. Это, впервые установленное Аристотелем и глубоко проникающее в его систему учение о вечности мира освобождает Аристотеля от рассмотрения космогонической части физики: ему нужно объяснить не возникновение мира, а только его свойства.

---

[1] Телеологическое мирообъяснение Аристотеля значительно возвышается над узким и внешним пониманием, которое мы встречаем у Сократа в «Воспоминаниях» Ксенофонта (см. стр. 92). Целесообразное устройство вещей проистекает, по Аристотелю, не от причины, лежащей вне мира, напр., от творца или устроителя мира; напротив, оно имманентно природе, которая носит в самой себе начало движения. Поэтому он также не ставит человека в центр своих телеологических объяснений, а последней целью является у него порядок и связь мирового целого. Но, конечно, при тогдашнем состоянии естествознания нет ничего удивительного, что Аристотель часто ошибается при применении этого принципа к отдельным областям и явлениям жизни природы. См. Phil. der Griech. III, 2, стр. 422 и сл., стр. 487 и сл. Gomperz, Griech. Denker, III, стр. 101 и сл. Зибек, Аристотель, русск. пер., стр. 50 и сл.

Основой этого объяснения служит различение двух неравных половин, из которых состоит мироздание: мира надлунного и мира подлунного, небесного и земного, потустороннего (τὰ ἐκεῖ) и посюстороннего (τὰ ἐνθαῦτα).* Неизменяющаяся природа звезд и неустанная правильность их движений доказывает — и то же самое Аристотель пытается вывести из общих соображений, — что они уже по своей материи отличаются от преходящих и подверженных постоянным изменениям земных вещей. Звезды состоят из эфира — тела, лишенного противоположностей и неспособного к изменению, кроме пространственного перемещения; из всех движений ему присуще только круговое движение; земные вещи состоят из четырех элементов, которые находятся в отношении двойной противоположности между собой: противоположности между тяжестью и легкостью, которая проистекает из присущего телам прямолинейного движения к естественным для тела местам, и качественной противоположности, которая возникает из различных возможностей комбинаций основных свойств: теплого и холодного, сухого и влажного (огонь тепл и сух, воздух тепл и влажен, вода холодна и влажна, земля холодна и суха). В силу этой противоположности вещества постоянно переходят одно в другое; для веществ, которые дальше отстоят друг от друга (как земля и воздух, вода и огонь) этот переход обусловлен превращением в один из промежуточных элементов.[1] Уже отсюда следует не только единство мира, которое и без того обеспечено единством перводвигателя, но и шарообразная форма его, которую Аристотель сверх того пытается доказать многими физическими и метафизическими аргументами. Посредине мира покоится Земля, которая образует сравнительно незначительную часть всего мироздания и по форме есть также шар; вокруг нее в концентрических шарообразных слоях распределены вода, воздух и огонь (или, вернее, теплород, ὑπέκκαυμα, ибо пламя есть ὑπερβολὴ πυρός, «избыток огня»); затем идут небесные сферы, материал которых тем чище, чем дальше он от Земли. Самая крайняя из этих сфер есть небо неподвижных звезд (πρῶτος οὐρανός, «первое небо»), ежедневное обращение которого определено непространственно окружающим его божеством (ср. стр. 152). Движение каждой сферы состоит в безусловно равномерном вращении ее вокруг ее оси, — как это принимает Аристотель вместе с Платоном и всей тогдашней астрономией и как он это обстоятельно доказывает в отношении первой сферы. Поэтому мы должны (согласно постановке проблемы, ведущей начало от Платона) допустить такое число сфер и приписать им такое движение, какие необходимы, чтобы объяснить фактическое движение семи планет исключительно из равномерных круговых движений. Исходя из этого допущения, Евдокс (стр. 134) вычислил, что число сфер, определяющих движение планет, включая

[1] Ср. стр. 152 прим. 2.

семь сфер, на которых укреплены планеты, должно равняться 26; Каллипп насчитал 33 сферы. Аристотель примыкает к этому мнению; но так как по его теории внешние сферы относятся к внутренним, как форма к материи, как движущее к движимому, то каждая сфера должна сообщать движение всем заключенным в нее сферам, подобно тому, как крайняя сфера водит за собой все остальные сферы в своем ежедневном вращении; и поэтому самостоятельное движение каждой планеты было бы нарушено движениями всех окружающих ее сфер, если бы против этого не были приняты особые меры. Поэтому Аристотель полагает, что между сферами каждой планеты и сферами ближайшей к ней нижней планеты движутся в направлении, противоположном движению сфер верхней планеты, столько «сводящих назад» (ἀνελίττουσαι) сфер, сколько необходимо, чтобы устранить влияние одних сфер на другие. Число их равно, по его вычислению, 22, и прибавляя их к сферам, установленным Каллиппом, он получает в итоге, включая сферу неподвижных звезд, 56 небесных сфер. Каждая из этих сфер должна, подобно «первому небу», получать движение от вечной и неподвижной, т. е. бестелесной субстанции, от принадлежащего к ней духа; и потому этих духов должно быть столько же, сколько сфер; звезды Аристотель считает, таким образом, одушевленными и разумными божественными существами, высоко стоящими над людьми. Однако, своему вычислению сфер и их духов он приписывает лишь значение вероятного вывода (Metaph. XII, 8; Simpl. к de coelo, стр. 483,3 и сл.).[1]

Движение небесных сфер, через трение, в особенности в местах, лежащих под солнцем, в воздухе, вызывает свет и теплоту; это действие, вследствие наклонного положения солнечной орбиты, наступает в различные времена года для каждого места с различной интенсивностью. Результатом этого является круговорот возникновения и уничтожения — это отражение вечного в преходящем, — прилив и отлив веществ и переход элементов друг в друга; а отсюда возникают все атмосферные и земные явления, которые исследуются в «Метеорологии» Аристотеля.

§ 59. Живые существа

Рассмотрению органической природы Аристотель посвятил значительную часть своей научной деятельности (ср. стр. 139); и хотя он, без сомнения, уже мог при этом использовать некоторые исследования естествоиспытателей и врачей, в особенности Демокрита, но,

[1] Об астрономии Аристотеля ср. Gomperz, Griech. Denker, III. стр. 175 и сл., где также более подробно обсуждается отношение его теории сфер к теориям Евдокса и Каллиппа, отчасти в полемике против взглядов Schiaparelli и Hultsch'a.

согласно всем данным, его собственные труды настолько опередили все, созданное его предшественниками, что его можно без колебаний назвать не только выдающимся представителем, но и главным основателем как сравнительной, так и систематической зоологии у греков; и если даже работа о растениях не принадлежит ему, то все же его учебная деятельность дает право считать его также первым основателем научной ботаники.[1]

Жизнь состоит в способности самопроизвольного движения. Но всякое движение предполагает двоякое: форму, которая движет, и материю, которая движима. Эта материя есть тело, форма же есть душа живого существа. Поэтому душа, с одной стороны, не есть сама что-либо телесное, и, с другой стороны, не может существовать без тела; поэтому она сама также неподвижна и не есть, как думал Платон, самодвижущееся начало; ее связь с телом такова же, какова вообще связь формы с материей. В качестве формы своего тела, она есть, далее, его цель (ср. стр. 151); тело есть лишь орган (орудие) души, устройство которого определяется этим его назначением, и именно в этом состоит понятие органического (впервые введенное, как и соответствующий термин, Аристотелем). Поэтому, если Аристотель определяет душу как первую энтелехию органического тела (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. De an. II, 412 b 4), то это значит: она есть жизненное начало тела, сила, которая движет им и строит его, как свое орудие; и потому вполне естественно, что обусловленная целью деятельность природы яснее всего проступает именно в живых существах, ибо здесь все с самого начала приспособлено к душе и к исходящим от нее воздействиям. Но если обусловленная целью деятельность вообще может лишь постепенно преодолеть противодействие материи (ср. стр. 150), то и душевная жизнь сама по себе имеет весьма различный характер. Жизнь растений состоит в питании и размножении; у животных к этому присоединяется чувственное ощущение, а у огромного большинства из них — также пространственное передвижение; наконец, у человека ко всему этому присоединяется еще мышление. Поэтому Аристотель, отчасти примыкая к Платону (ср. стр. 123), принимает три рода душ, которые, когда они соединяются в индивидуальной душе, образуют три части ее, и которые относятся между собой так, что высшие не могут встречаться без низших, низшие же возможны без высших. Эти три части суть: питательная или растительная душа, ощущающая или животная душа и разумная или человеческая душа. Прогрессивному развитию душевной жизни соответствует шкала живых существ, которая через

---

[1] Gomperz. Griech. Denker III, гл. 12—14 дает обстоятельную оценку великих заслуг Аристотеля в исследовании органической природы, но вместе с тем указывает на слабые стороны его мировоззрения в этой области; гл. 14, в частности, дает представление о значении Аристотеля как эмбриолога.

последовательные промежуточные звенья простирается от самых несовершенных до самых высших существ; и что весь этот ряд определяется одинаковыми законами, — об этом свидетельствуют многочисленные аналогии, имеющиеся между его различными частями.

Низшую ступень занимают растения, которые, ограничиваясь функциями питания и размножения, лишены единого средоточия (μεσότης) своей жизни и потому еще неспособны к ощущению. Впрочем, в дошедших до нас сочинениях Аристотель лишь мимоходом касается растений. Тем более подробно он занимается в них животными;[1] и при этом он ставит своей задачей сочетать с точнейшим знанием единичных фактов понимание их значения для целого и положения в нем. — Тело животных составлено из однородных веществ (ὁμοιομερῆ; ср. стр. 75), которые в свою очередь суть смесь элементарных веществ; среди них особое значение имеет мясо, как место ощущения (нервы были открыты лишь после Аристотеля). Непосредственным носителем души служит источник жизненной теплоты — пневма, — тело, родственное эфиру и переходящее в дитя через семя отца; главным седалищем жизненной теплоты является центральный орган, которым у кровеносных животных служит сердце; в сердце из питательных веществ, доставляемых ему жилами (различие между артериями и венами еще неизвестно Аристотелю), вываривается кровь, которая частью служит для питания тела, частью также (см. стр. 160) содействует образованию некоторых представлений. Происхождение животных имеет различные формы, которые философ подверг тщательному исследованию; наряду с половым зарождением, он принимает и самозарождение, даже у некоторых видов рыб и насекомых. Первую форму зарождения он считает, однако, более совершенной. При ней мужская сторона относится к женской, как форма к материи; исключительно от первой исходит душа ребенка, а от последней — его тело; физиологическое основание этой различной роли состоит, по Аристотелю, в том, что женский организм, вследствие более холодной своей природы, не может до конца выварить кровь, необходимую для образования семенного вещества.

Способ, которым развивается организм, состоит, в общем, в переходе от червеобразной формы через яйцевидную форму в соответствующую форму организма. В частностях же встречаются самые существенные различия между животными в отношении их происхождения, как и в отношении их строения, местопребывания, образа жизни и способа передвижения. Аристотель пытается во всех этих отношениях показать допускаемый им постепенный переход от низших форм к высшим; нельзя, конечно, удивляться, что ему не удалось провести без колебаний эту точку зрения или установить на

[1] I. B. Meyer, Aristoteles' Tierkunde. 1855.

ее основе естественную классификацию животного царства. Среди девяти классов животных, которые он обыкновенно насчитывает (живородящие четвероногие, четвероногие, кладущие яйца, птицы, рыбы, киты, мягкотелые, мягкочерепокожие, насекомые) выступает, в качестве главной противоположности, противоположность между обладающими кровью и бескровными животными, о которой Аристотель сам замечает, что она совпадает с различием между позвоночными и беспозвоночными (Hist. an. III, 516 b 22 и сл.).

§ 60. Человек

От всех других живых существ человек отличается **разумом**, который соединяется у него с животной душой; и строение его тела, а также и его низшие душевные деятельности соответствуют тому более высокому назначению, которое они получают в силу этой связи. В строении тела это обнаруживается в вертикальном положении человека и в пропорциональности его фигуры; человек обладает наибольшим количеством крови, и кровь его — самая чистая; он обладает также наибольшим мозгом и наивысшей жизненной теплотой; орудия речи и руки суть наиболее ценные его органы. Среди чувственных деятельностей души **восприятие** (αἴσθησις) есть изменение, которое производится воспринимаемым предметом в душе через посредство тела и которое состоит в том, что воспринимающему сообщается форма воспринимаемого. Но отдельные чувства, как таковые, сообщают нам только те качества вещей, к которым они специально относятся; и то, что они высказывают об этом («восприятие единичного», αἴσθησις τῶν ἰδίων), всегда истинно. Общие же качества вещей, о которых мы узнаем через все чувства — единство и множество, величину и форму, время, покой и движение — мы познаем не через отдельные чувства, а через **общее чувство** (αἰσθητήριον κοινόν), в котором соединяются образы, созданные в органах чувства; и точно так же только с помощью общего чувства мы можем сравнивать и различать восприятия отдельных чувств, относить доставляемые ими образы к предметам и сознавать отношение восприятия к нам самим. Орган этого общего чувства есть сердце; среда, через которую до него доходят движения органов чувства, есть, по-видимому, пневма. Когда движение сохраняется в органе чувства дольше восприятия, передается в центральный орган и вызывает в нем повторение чувственного образа, то возникает **воображаемое представление** (φαντασία, что означает также и способность воображения); и это представление, подобно всем показаниям общего чувства, может быть не только истинным, но и ложным. Если воображаемое представление познается как копия прежнего восприятия (причем, впрочем, опять-таки нередко возможно заблуждение), то мы называем его **вос-**

поминанием (μνήμη); сознательно вызываемое воспоминание есть вспоминание (ἀνάμνησις).[1] Поэтому местопребыванием памяти является также общее чувство. Обусловленное пищеварением изменение в центральном органе есть причина сна; угасание жизненной теплоты в нем причиняет смерть. Внутренние движения в органах чувства или также движения, обусловленные внешними впечатлениями, доходя до центрального органа, вызывают сны, которые поэтому при случае могут служить показаниями какого-либо явления, не замеченного наяву. Если воспринимаемое берется с точки зрения блага или зла, то возникает удовольствие или неудовольствие (которые поэтому, как замечает De an. III, 7, всегда содержат суждения оценки), и из них — стремление, которое может быть или желанием, или отвращением. Эти состояния также исходят из средоточия ощущения (αἰσθητικὴ μεσότης, там же 431 a 11). Аристотель не проводит еще более точного разграничения между чувствованием и стремлением, и если он вместе с Платоном противопоставляет друг другу ἐπιθυμία и θυμός как чисто чувственную и более благородную форму неразумного стремления, то он все же не определил точнее понятие θυμός; он разумеет под ним гнев, мужество и аффективную сторону сознания.[2]

Но все эти функции, как таковые, принадлежат только животной душе. Лишь в человеке к последней присоединяется разум или мыслительная сила (νοῦς). Тогда как животная душа возникает и уничтожается вместе с телом, формой которого она является, разум не возникает и не уничтожается; он вступает извне (θύραθεν) в зародыш души, переходящий от отца к ребенку, не имеет телесного органа, не доступен страданию и изменению (ἀπαθὴς) и не затрагивается гибелью тела. Однако, в качестве разума человеческого индивида, в своей связи с отдельной душой, он все же отражает на себе изменения ее состояний. В единичном существе способность к мышлению предшествует действительному мышлению; его дух подобен пустой доске, на которой только само мышление (но это значит: не чувственное восприятие, а созерцание объектов мысли, νοητά) пишет определенное содержание; и человеческое мышление всегда сопровождается чувственными образами (φαντάσματα).

Поэтому Аристотель различает двоякий разум: разум, который все производит, и разум, который способен стать всем; деятельный

---

[1] Различие между μνήμη (μνημονεύειν) и ἀνάμνησις Аристотель не развил с полной ясностью, и взгляды новейших исследователей по этому вопросу расходятся; отклоняющееся от вышеизложенного понимания воззрение высказывает Gomperz, Griech. Denker III 143; ср. Hicks, Arist. de anima, p. LVI и сл.

[2] Аффектов Аристотель не рассматривает более подробно ни в учении о душе, ни в этике, но обстоятельно обсуждает их во 2-й кн. «Риторики», гл. I—II, где впервые в философской литературе дается точное описание отдельных аффектов, которые, согласно Аристотелю, состоят из смешения удовольствия с неудовольствием и, смотря по преобладанию того или иного элемента, распадаются на радостные и печальные аффекты.

и страдательный разум.[1] Последний возникает и гибнет вместе с телом, первый — вечен. Но так как наше мышление, в качестве индивидуального процесса, осуществляется лишь через взаимодействие того и другого, то у нас нет воспоминания о прежнем бытии нашего разума; и точно так же ни одна из деятельностей, которые, согласно Аристотелю, свойственны существам, состоящим из разума и души,[2] не может быть приписана бестелесному духу до и после нынешней жизни.[3] Впрочем, тщетно было бы искать у Аристотеля более точных определений о сущности страдательного разума и о его отношении к деятельному разуму. Мы видим, что он хочет найти в нем соединительное звено для связи между разумом и животной душой; но он не показывает нам, как можно без противоречий объединить различные качества, которые он приписывает этому разуму, и точно так же он даже не ставит вопроса о том, где собственно помещается человеческая личность, как бестелесный разум, лишенный воспоминания и т. п., может вести личную жизнь, как, с другой стороны, самосознание и личное единство жизни, выражением которого оно является, могло возникнуть из соединения разума с животной душой, вечного со смертным, и как существо, состоящее из того и другого, может быть субъектом разума.[4]

На соединении разума с низшими душевными силами основаны деятельности духа, в которых человек возвышается над животными. Деятельность чистого разума, как такового, есть то непосредственное овладение высшими истинами, о котором уже упоминалось на стр. 145. От него Аристотель (вместе с Платоном) отличает опосредствованное познавание (διάνοια или ἐπιστήμη), и от того и другого — мнение (δόξα), которое направлено на не-необходимое; но он не дает психологических объяснений этим различиям. Когда вожделение определяется разумом, оно становится волей (βούλησις). Аристотель безусловно предполагает свободу воли и доказывает ее добровольностью добродетели и общепризнанной вменяемостью наших действий; и поэтому он также утверждает, что последние цели нашего действования — высшие суждения нравственной оценки — определяются состоянием нашей воли, и что правильность наших целей зависит от добродетели (Eth. VI, 1144 a 6 и др.). Размышление должно, напротив, устанавливать, какие средства лучше всего пригодны для этих целей.

---

[1] Последний он сам называет νοῦς παθητικός, первый он обозначает эпитетом ποιοῦν, тогда как термин νοῦς ποιητικός встречается только у позднейших писателей.

[2] Именно διανοεῖσθαι (размышление), φιλεῖν (любовь), μισεῖν (ненависть), μνημονεύειν (воспоминание), которые, согласно De an. I, 408 b 25 и сл., суть πάθη (состояния) не Νοῦς'α, а κοινόν (общего чувства).

[3] Вышеизложенное согласно De an. III, 4. 5. c. 7 431 a 14. b. 2. c. 8. 432 a 8. I, 408 b. 18 и сл., II, 413 b 24. Gen. an. II, 3. Ср. Phil. d. Griech. II, I, 566 и сл. 60` и сл. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1883 Nr. 49.

[4] Об учении о Νοῦς'е ср. G o m p e r z, Griech. Denker III гл. 17.

Поскольку разум выполняет это, он называется рассуждающим ил**и** практическим разумом (νοῦς или λόγος πρακτικός, διάνοι πρακτική, λογιστικόν в отличие от ἐπιστημονικόν), в развитии которог состоит рассудительность (φρόνησις). Но Аристотель не дает боле точных исследований о внутренних процессах, через посредство ко торых осуществляются волевые акты, и о возможности и граница: свободы воли.[1]

§ 61. Этика Аристотеля

Общей целью всей человеческой деятельности является (как том не сомневался ни один греческий моралист) блаженство; ве только оно одно есть то, к чему стремятся не ради чего-либо инoi а ради него самого. Но мерило, которым определяются условия бл женства, Аристотель заимствует не из субъективного чувства, а объективного характера жизненной деятельности: «эвдемония» состо в красоте и совершенстве бытия как такового, и наслаждение, которо отдельный человек получает от этого совершенства, не есть ни пос ледняя цель совершенства, ни его основание и мерило его ценности Как для каждого живого существа благо состоит в совершенстве ег деятельности, так и для человека — как это доказывает Аристотель - благо может состоять лишь в совершенстве присущей ему, как чело веку, своеобразной деятельности. Но такова именно деятельност разума, и потому деятельность разума, соответствующая своей задаче есть добродетель. Поэтому блаженство человека, как таковое, состои в добродетели. Или, если надо различать два рода разумной дея тельности и два ряда добродетелей — теоретические и практические, - то научная или чисто интеллектуальная деятельность образует наибо лее ценную составную часть блаженства,[2] практическая же деятель ность или этическая добродетель — вторую по важности часть бла женства.

К этому, однако, должны присоединиться еще дальнейшие ус ловия. Для блаженства необходимы зрелость и завершенность жизни ребенок не может быть блаженным, потому что он еще не способе к совершенной деятельности (ἀρετή). Бедность, болезнь и несчасть нарушают блаженство и лишают деятельность вспомогательны: средств, которые доставляют ей богатство, могущество и влиятель ность; обладание детьми, общение с друзьями, здоровье, красота, бла городное происхождение ценны сами по себе. Но положительный конституирующий элемент блаженства есть лишь внутренняя год

---

[1] О противоречиях и неясностях в понимании свободы воли у Аристотеля cf Phil. der Griech. II, 2, стр. 587 и сл. Gomperz, Gr. Denk. III, гл. 16.

[2] Metaph. XII, 1072 b 24: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον («умозрение есть бла женнейшее и наилучшее»).

юсть, в отношении которой внешние и телесные блага имеют значение ишь отрицательных условий (это отношение подобно отношению в рироде материальных причин к целевым); даже величайшее несчатье не может сделать порядочного человека жалким (ἄθλιος), хотя но и препятствует его эвдемонии.

И точно так же и удовольствие не образует самостоятельной составной части высшего блага в том смысле, чтобы оно само могло стать целью деятельности. Ибо, хотя оно, в качестве естественного результата всякой совершенной деятельности, и неотделимо от последней, и не заслуживает тех упреков, которые ему делали Платон и Спевсипп, но все же его ценность всецело определяется ценностью той деятельности, из которой оно возникает; оно есть естественное завершение всякой деятельности, ее непосредственный результат (Eth. X, 1174 b 31): добродетелен лишь тот, кого удовлетворяет выполнение благого и прекрасного без всяких приманок, и кто с радостью жертвует этому удовлетворению всем остальным (Eth. I, 5—11; X, 1—9; ср. VII, 12—15).

Таким образом, блаженство опирается на известные качества и достоинства мышления и воли, на дианоэтические и этические добродетели; * и последние (этические добродетели) являются предметом этики. Понятие этической добродетели определяется тремя признаками: она есть направление воли, которое придерживается соответствующей нашей природе середины, согласно разумному определению, которое может дать рассудительный человек (ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῷ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καί ὡς ἄν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν; Eth. II, 6 в нач.). Эти определения сначала доказываются в Eth. I, 13—II, 9 в общей форме, а затем в кн. III, гл. —8 подробнее исследуется первое из них, в кн. III, 9—V, 15 — второе, в кн. VI — третье.

1. Хотя все добродетели опираются на некоторые естественные способности (ἀρεταὶ φυσικαί),** но добродетелью в подлинном смысле κυρία ἀρετὴ) *** они становятся, лишь когда ими руководит разумение. С другой стороны, этическая добродетель относится к воле: если Сократ сводил ее на знание, то он упускал из виду, что в ней дело идет не о знании нравственных законов, а об их применении, о властвовании разума над аффектами, которое есть дело свободного решения воли; и потому Аристотель подробно рассматривает понятия, обозначающие различные формы определения воли, как напр. понятия добровольного, умышленного и т. п. Но определение воли становится добродетелью, лишь когда оно есть длительное направление (ἕξις),**** принципиально установленное настроение, как оно возможно только у зрелого человека.

2. По своему содержанию направление воли может быть названо нравственным, когда оно придерживается правильной середины между слишком многим и слишком малым; а в чем заключается эта се-

редина, — это зависит от своеобразия действующего лица, ибо что для одного правильно, может быть для другого слишком многим или малым. Каждая добродетель есть поэтому середина между двумя пороками, из которых, впрочем, то один, то другой более от нее отдален. Аристотель подробно показывает это на примерах отдельных добродетелей — мужества, самообладания и т. п., — не выводя, однако, эти добродетели из определенного принципа, подобно тому как Платон выводил свои четыре основных добродетели. Подробнее всего он обсуждает среди них главную политическую добродетель — справедливость, которой он посвятил всю пятую книгу своей «Этики» (эта книга служила в течение всей эпохи средних веков основой естественного права).

Задачей справедливости он считает правильное распределен преимуществ и невыгод (κέρδος и ζημία); и, смотря по тому, касает ли это публичного или частного права, он различает распределяющ (διανεμητική) и уравнивающую (διορθωτική) справедливость. Распр деляющая добродетель должна разделять сообразно достоинству гра дан почести и преимущества, которые государство дарует отдельнь лицам; уравнивающая справедливость должна заботиться о том, чт бы, во-первых, выгоды и убытки контрагентов в добровольных д говорах (συναλλάγματα ἑκούσια) уравновешивали друг друга, и чтоб во-вторых, также были уравновешены проступок и наказание; в пе вой действует — как неточно выражается Аристотель — принцип ге метрической пропорции, в последней — принцип арифметическо пропорции. Правом в строгом смысле является право, действующе в отношении «равных», — «политическое» право. Право делится на естественное и положительное; в исправлении последнего первым состоит гуманность (τὸ ἐπιεικές,* Billigkeit).

3. Но кто же должен в каждом данном случае определять, где находится правильная середина? Это, — говорит Аристотель — есть дело рассудительности (ср. § 60 в конце), которая именно своим отношением к воле отличается от остальных дианоэтических добродетелей: ибо из числа последних одни направлены только на необходимое, ка разум (νοῦς), научное знание (ἐπιστήμη) (о них см. стр. 143, 145 161) и состоящая из того и другого мудрость (σοφία), другие же, ка искусство (τέχνη), хотя также заняты областью изменчивого, но на правлены на творчество, а не на поведение (ср. стр. 143).

От добродетелей и пороков в подлинном смысле слова, т. е. о правильных и ложных направлений воли, Аристотель различает ещ (VII, 1—11) состояния, которые возникают не столько из привычног направления воли, сколько из силы или слабости воли в отношени аффектов: с одной стороны, умеренность и выдержку (ἐγκράτεια καρτερία), и, с другой стороны, неумеренность и изнеженность. О обращается, наконец, к своему замечательному исследованию (кн VIII. IX) любви и дружбы (слово φιλία означает то и другое), обильнс

му тонкими наблюдениями и меткими соображениями; в этом нравственном отношении обнаруживается, что человек по природе есть общительное существо, что каждый человек родственен каждому и склонен каждому симпатизировать (VIII, 1155 a 16 и сл. 1161 b 5) и что общее право соединяет всех (Rhet. I, 13 в нач.). Именно эта черта есть основа семьи и государства.[1]

§ 62. Политика Аристотеля[2]

В природе человека лежит влечение к общению с подобными ему (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, Polit. I, 1253 a 2), и он нуждается в этом общении не только для сохранения, обеспечения и улучшения своего физического существования, но и прежде всего потому, что только в обществе возможно хорошее воспитание и устройство жизни, основанное на праве и законе (Eth. X, 10). Самое совершенное общение, объемлющее все остальные, есть государство. Поэтому цель государства не ограничивается охраной правового состояния, защитой страны от внешних врагов и обеспечением жизни; напротив, у него есть более высокая и широкая задача: блаженство граждан в совершенном жизненном общении (ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία... ζωῆς τελείας χάριν καί αὐτάρκους, Pol. III, 1288 b 30); и именно поэтому государство по своей природе предшествует отдельной личности и семье, как и вообще части целого обусловлены последним как целью, которой они служат (Pol. I, 1252 b 27 и сл.). И так как добродетель образует самую существенную составную часть блаженства, то Аристотель, как и Платон, признает основной задачей государства воспитание у граждан добродетели; и потому он решительно осуждает те государства, которые, вместо мирных забот о нравственной и научной культуре, стремятся к войнам и завоеваниям.

Впрочем, хронологически государству все же предшествуют семьи и общины. Природа прежде всего сводит мужчину и

[1] Döring, Gesch. d. Griech. Philosophie II ставит во главе своего изложения философии Аристотеля (стр. 56 и сл.) этику и старается вывести из аристотелевского понимания этики не только его учение о лучшем государстве (см. ниже стр. 167), но и основные его взгляды на область теоретического знания и творчества; поэтому Деринг считает себя вправе отделить Аристотеля вместе с первыми академиками от Платона и отнести их к третьему главному периоду греческой философии, который он обозначает как «господство научно обоснованного учения о благах» (от 360 г. до Р. Х. до 200 г. по Р. Х.). Это воззрение, которое, как признает сам Деринг, основано скорее на догадках, чем на определенных суждениях самого Аристотеля, упускает из виду основополагающее значение метафизики, как πρώτη φιλοσοφία (см. стр. 143), для всей аристотелевской системы.

[2] См. Hildebrand, Gesch. und System d. Rechts und Staatsphilosophie, Bd. I (1866); Oncken, Die Staatslahre d. Arist. 2 т. (1870/75). По-русски см. соответств. отделы курсов Редкина и Чичерина и вступительную статью С. А. Жебелева к русск. пер. «Политики» Аристотеля (СПб. 1911).

женщину для основания домохозяйства; семьи, расширяясь, превращаются в деревенские общины (κῶμαι); соединение многих таких общин приводит к основанию городской общины (πόλις), которую и Аристотель еще не отличает от государства. Что касается деревенской общины, то она образует только переходную ступень к государству и растворяется в последнем. Что же касается семьи, то Аристотель метко показывает (Pol. III, 1 и сл.), что требование Платона принести семью и частную собственность в жертву государственному общению не только во всех отношениях невыполнимо, но и исходит из ложного представления об этом общении; ибо государство не есть единое простое существо, а есть целое, состоящее из многих и разнообразных частей. Он сам исследует (Pol. I, 2. 13. Eth. VIII, 14 и в друг. мест.) брак и другие отношения семейной жизни с нравственным пониманием, которое крайне редко встречается в древности. С другой стороны, он отдает дань национальному греческому предрассудку и господствующим общественным условиям, когда делает несостоятельную попытку оправдать рабство; он приводит то соображение, что есть люди, которые способны лишь к физическому труду и потому должны находиться под властью других, и полагает, что таково в общем отношение варваров к эллинам (Pol. I, 4 и сл.). И то же следует сказать и обо всех его рассуждениях о заработке и имуществе (I, 8 и сл.), в которых он допускает, как естественные, только те виды труда, которые направлены на непосредственное удовлетворение потребностей, относясь с недоверием и презрением ко всем денежным заработкам и находя всякую ремесленную деятельность недостойной свободного человека.

В своем учении о формах государственного устройства Аристотель не указывает, как это делал Платон в «Государстве», одного устройства, как единственно правильного, и не противопоставляет ему все остальные формы государственного устройства в качестве ложных; напротив, он сознает, что формы государственного устройства должны определяться характером и потребностями народа, для которого они предназначены; и что даже то, что́ само по себе несовершенно, все же может оказаться лучшим из всего, чего можно достигнуть при данных условиях. Правильность государственного устройства зависит от определения цели государства, и правильные устройства суть те, в которых последней целью государственной жизни служит не преимущество правящих, а общее благо, и все остальные устройства ложны; но форма государственного устройства зависит от распределения политической власти. А это распределение должно зависеть от фактического значения различных классов народа для государственной жизни; ибо государственное устройство лишь тогда жизнеспособно, когда его защитники сильнее его противников, и оно лишь тогда справедливо, когда оно дает гражданам равные политические права, поскольку они неравнозначны между собой.

Но важнейшие различия между гражданами касаются их «добродетели» (т. е. их личной годности во всем том, от чего зависит благо государства), их имущества, их благородного или низкого происхождения, их свободы. Правда, Аристотель усваивает традиционное различие форм государственного устройства по числу правящих и, согласно этому, насчитывает вместе с Платоном (Polit. 300 и сл.; ср. стр. 127) шесть главных форм государственного устройства: монархию, аристократию, республику (которая называется также тимократией,* Eth. VIII. 1160 a 33), в качестве правильных форм, и демократию, олигархию и тиранию, в качестве ложных (ἡμαρτημέναι, παρεκβάσεις); однако он не упускает заметить, что это различие по числу правящих имеет лишь производное значение: монархия естественно возникает там, где один человек настолько превышает всех остальных по политической годности, что является прирожденным властителем; аристократия возникает там, где такое же преобладающее значение имеет меньшинство, и, наконец, республика возникает там, где все граждане стоят на приблизительно одинаковом уровне личной годности (чтó, впрочем, по существу бывает лишь в отношении военной доблести). Когда же руководство государством попадает в руки либо большинства неимущих и свободных, либо меньшинства богатых и знатных, либо, наконец, отдельного лица, властвующего насилием, то возникает демократия, олигархия, тирания; и теми же моментами определяется степень участия в государственной власти тех или иных элементов в смешанных формах государственного устройства (III, 6—13, ср. гл. 17. 1288 a 8 и сл. IV, 11 и сл. IV, 4. VI, 2 и в др. мест.). Нельзя, однако, не заметить, что Аристотелю не удалось вполне согласовать и без колебаний провести эти различные точки зрения.

В основу своего изображения «л у ч ш е г о г о с у д а р с т в а» Аристотель, как и Платон, кладет условия греческой городской республики. Это есть г р е ч е с к а я республика, потому что Аристотель, вместе с Платоном, находит только у эллинов те качества, которые делают возможным сочетание свободы с государственным порядком. И это есть республика, ибо условия для существования монархии в его смысле (III, 14 и сл.) он находит разве только в давно прошедшей героической эпохе; Аристотель полагает, что в его время отдельная личность не может уже настолько возвышаться над всеми остальными, чтобы свободный народ добровольно переносил ее исключительное господство (V, 1313 a 3 и сл.). Его образцовое государство есть «аристократия», которая по своей основной идее весьма близка к платоновской, хотя в понимании самого Аристотеля значительно уклоняется от последней. Все граждане государства должны иметь право участвовать в государственном управлении и призываться к осуществлению этого права, когда они достигнут определенного возраста. Но гражданами в лучшем государстве должны быть лишь те лица, которые в силу

своего положения и образования способны руководить делами государства. Поэтому Аристотель, с одной стороны, требует, как и Платон в «Законах», чтобы вся физическая работа — деятельность земледельческая и промышленная — выполнялась рабами или метэками; и с другой стороны, он вводит государственное воспитание, которое весьма приближается к воспитанию, требуемому Платоном. Впрочем, ни отдел о воспитании, ни вообще изображение лучшего государства не завершены в нашем незаконченном произведении; так напр., совсем не затронут вопрос, в какой мере государство должно заботиться о научном образовании.

Наряду со своим образцовым государством, Аристотель также весьма тщательно обсуждает несовершенные формы государства (кн. IV—VI). Он различает разные виды демократии, олигархии и тирании, которые получаются отчасти в результате различных свойств правящих элементов, отчасти в результате того, что особенности каждой такой политической формы могут осуществляться т более умеренно, то более решительно. Он исследует условия, от к торых зависит возникновение, сохранение и гибель каждой такой фс мы государственного устройства, и соответствующие ей учрежден и способы управления. Он ставит, наконец, вопрос, какое устройс лучше всего подходит большинству государств при обычных услови и отвечает: это есть такое сочетание олигархических и демократических учреждений, при котором центр тяжести государственной жизни приходится на зажиточное среднее сословие; ибо этим ходу государственной жизни обеспечивается та устойчивость и то соблюдение правильной середины, которые несут в себе вернейший залог длительности такого устройства и лучше всего соответствуют этическим принципам нашего философа. Аристотель называет эту государственную форму республикой («политией»), но не указывает ее отношения к одноименной форме, которую он привел, не описав ее точнее, в числе правильных устройств. К этой форме близка та, которая называется «обычной аристократией» (IV, 7). Впрочем, и эта часть «Политики» Аристотеля не доведена до конца.

§ 63. Риторика и учение об искусстве. Отношение Аристотеля к религии

Некоторого рода среднее положение между «практическими» науками и науками о творчестве («пойетическими») занимает риторика. А именно, с одной стороны она определяется как учение об искусстве (τέχνη), а с другой стороны, — как ветвь диалектики (в указанном на стр. 138 смысле) и политики или этики, применение диалектики для целей политики. Задача оратора состоит в убеждении слушателей через вероятные основания; задача риторики же — в

техническом руководстве к этой деятельности в различных областях, на которые направлена совещательная, судебная и убеждающая речь. Поэтому главный отдел риторики составляет учение об ораторских доказательствах, которому посвящены I и II книги «Риторики» (о кн. III см. стр. 140); по сравнению с этим делом, Аристотель приписывает лишь подчиненное и условное значение тому, в чем риторика доселе привыкла, главным образом, искать свою силу — возбуждению гнева или сострадания, изяществу речи, искусности изложения.

Из изящных искусств Аристотель, по-видимому, обсуждал в специальных работах только поэзию; и так как его «Поэтика» дошла до нас лишь в неполном виде (ср. стр. 140), то из сочинений нашего философа нельзя извлечь не только законченной эстетической теории, но и законченного учения об искусстве. Основное понятие современной эстетики — понятие красоты — остается у Аристотеля столь же неопределенным, как и у Платона (ср. стр. 128), и не различается точнее от блага. Искусство Аристотель, подобно Платону, подводит под понятие подражания (μίμησις); но то, что оно изображает через подражание, есть, согласно Аристотелю, не чувственное явление, а внутренняя сущность вещей, не то, что фактически совершилось, а то, что должно совершаться согласно природе данного предмета (ἀναγκαῖον ἢ εἰκός): образы искусства суть типы (παράδειγμα) общих законов; и потому поэзия ценнее и ближе стоит к философии, чем история (Poët. 9. 15).[1] И именно на этом основано ее своеобразное действие. Аристотель различает, прежде всего в отношении музыки, четвероякое употребление искусства (Pol. VIII. 5. 7.): оно может служить для развлечения (παιδία), для нравственного развития (παιδεία), для интеллектуального удовольствия (διαγωγὴ, сопоставляемая с φρόνησις) и для «очищения» (κάθαρσις), и всякое искусство может быть использовано в одном из этих направлений; однако, простое развлечение никогда не может быть последней целью искусства; три же остальные его действия все основаны на том, что художественное произведение на индивидуальном примере выражает и делает наглядным общие законы. Точно так же и катарсис (очищение), т. е. освобождение от вредных душевных движений, нельзя усматривать вместе с Бернайсом и др., только в том, что аффектам дается возможность разрядиться через проявление при созерцании художественного произведения; художественное очищение, в отличие от иного, может быть обусловлено лишь таким возбуждением душевных движений, при котором последние подчиняются твердой мере и закону и с личных переживаний и состояний направляются на то, что общее всем людям. В этом смысле надлежит понимать знаменитое определение трагедии.[2]

---

[1] Poët. 1451 b 5: φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν.

[2] Poët. 6. 1449 b 24: ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λὸγῳ, χωρὶς ἑκάστον τῶν εἰδῶν ἐν 'τοῖς μορίοις, δρώντων καί

О религии Аристотель высказывался лишь мимоходом. Его собственная теология есть абстрактный монотеизм, который исключает всякое вмешательство божества в ход мира (ср. стр. 152); и если он и находит в природе и ее обусловленной целью деятельности, и еще яснее — в человеческом духе — нечто божественное, то все же он далек от мысли сводить какие-либо явления к иным причинам, кроме естественных, и в его системе нет места для сократовской веры в провидение даже в той форме, в которой ее усвоил себе Платон (см. стр. 128). Точно так же у него нет и веры в посмертное воздаяние. Он признает в божестве последнее основание связи, порядка и движения мироздания, но все частные явления в мире должны быть объяснены из чисто естественных причин; он поклоняется божеству, восхищается им и любит его, но не требует от него взаимной любви и особой заботы о себе. В религии своего народа он, конечно, усматривает нечто истинное, как во всяком общераспространенном и давнишнем убеждении; но эта истина заключается только в вере в божество и в божественную природу неба и звезд; «все же остальное — мифические придатки», которые философ выводит частью из склонности людей к антропоморфическим представлениям, частью из политического расчета (Metaph. XII, 1074 a 38 и сл. De coelo I, 270 b 16. II, 284 a 2. Meteor. I, 339 b 19. Polit. I, 1252 b. 24). Но он хочет, чтобы в государстве сохранялась существующая религия, и он не требует никаких ее преобразований, вроде тех, которые считал необходимыми Платон.

οὐ δι'απαγγελίας, δι ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν («трагедия есть изображение благородного и законченного деяния, в определенном объеме, с помощью изящного языка, с отдельным употреблением видов изложения [видов «изящн. языка» — именно λέξις (связной речи) и μέλος (пения)], для отдельных частей (именно диалога и хора), через посредство действующих лиц, а не повествования — изображение, которое, возбуждая сострадание и страх, обусловливает очищение такого рода аффектов»).

[Важнейшие произведения из все растущей литературы об Аристотелевом понимании искусства см. у Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Phil. I[9], стр. 273 и сл. В последнее время Knoke (Bogriff der Tragödie nach Aristoteles 1906) полагает, что в приведенном месте собственное определение кончается словами δι'απαγγελίας, и что следующие за этим слова содержат специфическое действие, которое собственно уже не принадлежит к сущности понятия (как будто специфическое не есть именно составная часть содержания понятия!), и пытается затем показать, что в этих заключительных словах надо строго отделять очищение обоих аффектов от их возбуждения, и соответственно этому ставить точку после слов δι' ἐλέου καὶ φόβου. Этим вряд ли дано удовлетворительное разрешение столь усердно обсуждавшегося вопроса о катарсисе. В общем все же и теперь, по-видимому, сохраняет силу итог исследований Бернайса, согласно которому очищение в трагедии надо рассматривать как облегчающее разряжение аффектов, возбужденных художественным произведением, — разряжение, которое может быть уподоблено аналогичным явлениям в области медицины. Но как мы должны представлять себе точнее этот психологический процесс, — этого нельзя установить с точностью, так как Аристотель совершенно умалчивает об этом в «Поэтике»].

§ 64. Перипатетическая школа

После смерти своего основателя перипатетическая школа получила главу в лице его верного друга, ученого и красноречивого Феофраста из Эреса на Лесбосе (согласно Diog V, 36. 40. 58, умер в 288/6 г. до Р. Х. в возрасте 85 лет).* Своей долгой и успешной учебной деятельностью и своими многочисленными работами, охватывавшими все области философии,[1] Феофраст много содействовал распространению и укреплению школы; он оставил ей также по завещанию собственную землю. В качестве философа он, правда, в общем всецело стоял на почве аристотелевской системы, но пытался в частностях дополнить и исправить ее самостоятельными исследованиями. Вместе с Евдемом он в некоторых отношениях расширил и изменил аристотелевскую логику; главнейшие изменения состояли в отдельном обсуждении учения о предложениях, в сведении различий в модальности суждений на степень субъективной достоверности, в обогащении силлогистики учением о «гипотетических» умозаключениях, к которым, однако, причислялись и разделительные умозаключения. Феофраст находил далее, как свидетельствует отрывок из его метафизического сочинения (фр. 12), некоторые трудности в существенных определениях метафизики Аристотеля, в особенности в учении об обусловленной целью деятельности природы и об отношении перводвигателя к миру; мы не знаем, как он разрешал эти трудности, но во всяком случае из-за них он не хотел отказываться от самих этих учений.

Он видоизменил учение Аристотеля о движении и приводил существенные возражения против его определения пространства; однако, в преобладающем большинстве случаев он следует за физикой Аристотеля; в частности, он защищал (против стоика Зенона) учение о вечности мира (у Philon, De aetern. mundi. c. 23 и сл.). Его два сохранившиеся произведения о растениях, которые, впрочем, в своих руководящих идеях всецело примыкают к Аристотелю, сделали из него учителя ботаники для всего периода средних веков. Деятельность человеческого мышления он обозначает, уклоняясь от Аристотеля, как движение души; он подробно отмечал трудности, связанные с различием между страдательным и действенным разумом, но из-за них не отказывался от самого этого различия. Его этику, которую он излагал во многих сочинениях и подробно развивал с большим знанием людей,[2] стоики упрекали в чрезмерной оценке внешних

---

[1] Сохранившиеся произведения и отрывки потерянных изданы Schneider'ом (1818 и сл.) и Wimmer'ом (1854. 1862); ср. также стр. 24.

[2] Сюда относится также изображение человеческих недостатков, которое дошло до нас в сочинении χαρακτῆρες («о характерах») (Изд. с поясн. и перев. лейпцигским филологическ. обществом, 1897); в общем, оно, по-видимому, принадлежит самому Феофрасту.

жизненных благ; однако между ним и его учителем в этом отношении существует, в крайнем случае, лишь малозаметное различие в степени. Далее уклоняется он от Аристотеля своим отрицательным отношением к браку, который, по его мнению, мешает научной деятельности, и своим порицанием кровавых жертв и употребления мясной пищи, что он обосновывал на сродстве всех живых существ. Напротив, он следует лишь примеру Аристотеля (ср. стр. 164), когда утверждает, что все люди, а не только члены одного народа, по природе связаны и родственны между собой.

Наряду с Феофрастом, наиболее заметным из личных учеников Стагирита является Евдем из Родоса, который также был преподавателем философии, вероятно на своей родине. Он приобрел большую заслугу в истории науки своими учеными историческими работами (ср. стр. 24). В своих воззрениях он еще менее уклонялся от своего учителя, чем Феофраст: Симплиций называет его (Phys. 411, 15) вернейшим (γνησιώτατος) учеником Аристотеля. В логике он присоединялся к реформам Феофраста; в своей физике, как свидетельствуют отрывки из нее,[1] он всецело, и нередко дословно, воспроизводил «Физику» Аристотеля. Существенное различие между его этикой (включенной в собрание сочинений Аристотеля) и этикой последнего состоит в том, что он, по примеру Платона, тесно связывал этику с теологией. А именно, он, с одной стороны, выводит склонность к добродетели из божества, и с другой стороны — точнее определяет ка богопознание то созерцание, в котором Аристотель усматривал высшее счастье; ценность всех вещей и поступков измеряется у него их отношением к этому богопознанию. Внутреннее единство всех добродетелей он находит в любви к благому и прекрасному ради них самих, в καλοκἀγαθία.

Третий перипатетик, Аристоксен из Тарента, известен дошедшей до нас «Гармоникой» и другими сочинениями по музыке. Перейдя из пифагорейской школы в перипатетическую, этот философ соединял в своих нравственных предписаниях, как и в своей теории музыки, пифагореизм с аристотелизмом.[2] Вместе с некоторыми из младших пифагорейцев он признавал душу гармонией тела и потому отрицал ее бессмертие; и в этом отношении к нему примыкал его соученик Дикеарх из Мессины. Последний уклонялся от Аристотеля в том отношении, что отдавал практической жизни преимущество перед теоретической; тогда как его «Триполитик» по существу стоит на почве аристотелевского государственного учения. От Фания и Клеарха до нас дошли лишь немногие, по большей части исторические замечания (от первого также — естественно-исторические); Каллисфен (ср. стр. 137), Леон из Византия и

---

[1] Ср. Eudemi fragmenta ed. Spengel (1866, 2 изд. 1870).
[2] Ср. также стр. 24.

Клит известны нам лишь как историки, Менон — как врач.[1] То же можно сказать и об учениках Феофраста Деметрии Фалерском,* Дуриде,** Хамелеоне,*** Праксифане: все они — скорее ученые и литераторы, чем философы.

Тем более значителен Стратон из Лампсака, прозванный «физиком», преемник Феофраста, стоявший в течение 18 лет во главе перипатетической школы в Афинах. Этот проницательный исследователь не только находил нужным исправлять взгляды Аристотеля по отдельным вопросам,[2] но он также выступил против всего дуалистически-спиритуалистического мировоззрения Аристотеля; он отождествлял божество с бессознательно действующей силой природы и вместо аристотелевской телеологии требовал чисто физического объяснения явлений; последние основания явлений природы он усматривал в тепле и холоде и особенно в первом, как деятельном начале.**** В связи с этим он устранил также в человеке дух, как особую сущность, отличную от животной души, и рассматривал все душевные деятельности, мышление, как и ощущения, как движения одной и той же разумной сущности, которая помещается в голове, в промежутке между бровями, и распространяется отсюда по различным частям тела (по-видимому, вместе с пневмой, которая служит ее субстратом).

За Стратоном следовал Ликон, который руководил школой в течение 44 лет, до 228/5 г. до Р. Х.; за ним Аристон из Кеоса,[3] за Аристоном — Критолай из Фаселиды в Ликии, который в 155 году, по-видимому, уже в преклонном возрасте (он дожил до 82 лет) вместе с Диогеном и Карнеадом был посланником Афин в Риме; за ним — Диодор из Тира, и за последним (вероятно, около 120 г. до Р. Х.) — Эримней. Современниками Ликона были Иероним из Родоса и Пританид; в начале второго века жил Формион в Эфесе; в то же время и позднее жили упомянутые на стр. 26 Гермипп, Сатир, Сотион, Антисфен. Философские труды этих лиц, по-видимому, почти исключительно ограничивались сохранением традиционных учений перипатетической школы, и притом они преимущественно занимались практической философией; лекции Ликона, Аристона, Иеронима и Критолая славились своей блестящей

---

[1] Отрывки его Ἰατρικά ****** издал Diels. Supplement. Aristotel. III, 1 (см. стр. 137 прим. 1).

[2] Он приписывал, напр. вместе с атомистами всем телам тяжесть и выводил подъем вверх воздуха и огня из давления более тяжелых тел на более легкие; он допускал внутри мира пустые промежутки и определял пространство как пустоту, лежащую между объемлющим и объемлемым телом; он считал необходимым называть время не числом движения, а мерой движения и покоя; небо, как передают, состояло, по его мнению, из огненного, а не из эфирного вещества.

[3] Об Аристоне см. Gercke. Arch. f. Gesch. d. Phil. V 198 и сл., где доказывается, что Аристон в своем языке подражал борисфенцу Биону (см. стр. 97).

формой. Критолай защищал вечность мира против стоиков, но, с другой стороны, сближался с ними в том отношении, что считал божественный, как и человеческий разум связанным с эфиром, как его субстратом.* Существенное уклонение от аристотелевской этики нам известно только в отношении Иеронима: он объявлял высшим благом отсутствие страданий, которое он, однако, резко отличал от положительного удовольствия. Менее значительны уклонения Диодора: хотя он и находил высшее благо в добродетельной и безболезненной жизни, но необходимым условием такой жизни он вместе с Аристотелем считал добродетель. Точно так же неподлинные части нашего собрания сочинений Аристотеля, которые мы можем отнести к третьему веку или, по крайней мере, к эпохе до конца второго века. уклоняются от Аристотеля лишь в деталях, которые имеют мало значения для всей системы в целом. И если в них можно найти лишнее свидетельство тому, что научная жизнь не вымирала в перипатетической школе и после Феофраста и Стратона, то они вместе с тем подтверждают и то, что эта школа умела разве только исправлять и дополнять Аристотеля в частных вопросах, но не могла открыть новых путей для разрешения более общих задач.

ТРЕТИЙ ПЕРИОД

ПОСЛЕАРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 65. Введение

Переворот, который был произведен в жизни греческого народа расцветом македонского могущества и завоеваниями Александра, должен был глубоко повлиять и на греческую науку. В восточных и южных странах грекам открылось необозримое поле деятельности, оттуда притекало множество новых воззрений, возникали новые центры международного общения и культуры, и в сами греческие школы все чаще вступали, в качестве учителей и учеников, эллинизированные представители восточных народов. С другой стороны, старая эллинская родина потеряла свою политическую самостоятельность и политическое значение, стала предметом спора для чужестранцев и ареной их битв; благосостояние и численность населения неудержимо падали; нравственная жизнь, которая давно уже не имела твердой опоры в старой народной вере в богов, и которая теперь лишалась поддержки сильной, направленной на великие цели политической деятельности, грозила потонуть в мелких интересах частной жизни, в погоне за наслаждениями и деньгами, в борьбе за ежедневное пропитание. При таких условиях было вполне естественно, что склонность и способность к свободному, чисто научному миропониманию иссякала, что на первый план выступили практические задачи, и что главная ценность философии все более искалась в том, чтобы она давала человеку убежище от жизненных горестей. Тем не менее, в силу склонности греческого народа к умозрению и глубоко укоренившихся со времен Сократа убеждений, для этой цели тоже оказывалась необходимой определенная научная теория. Понятно также, что осуществление указанной нравственной задачи усматривалось в конечном итоге лишь в том, чтобы личность стала независимой от всего внешнего и всецело сосредоточилась на своей внутренней жизни; и даже те направления, которые признавали ценность общественной жизни, требовали этой жизни, в согласии с условиями александрийской и римской эпохи, скорее в космополитическом, чем в политическом смысле. Этому содействовало и то, что уже Платон и Аристотель в их метафизике и этике содействовали отвращению личности от внешнего мира. Этапы

развития этого образа мыслей, в течение ряда веков после Аристотеля, были уже отмечены на стр. 39 и сл.

ПЕРВЫЙ ОТДЕЛ

СТОИЦИЗМ, ЭПИКУРЕИЗМ, СКЕПСИС

I. Стоическая философия

§ 66. Стоическая школа в 3-м и 2-м веке

Основателем стоической школы был Зенон из Китиона на Кипре, — греческого города с пришлым финикийским населением. Его смерть приходится на 262 г., его рождение — так как он умер 72-х лет (согласно Персею у Diog. VII, 28, вопреки свидетельству подложного письма там же) — на 334/3 г. На 22-м году жизни он прибыл в Афины, сошелся с киником Кратетом, позднее со Стильпоном, но слушал также лекции мегарца Диодора, Ксенократа и Полемона. В 300 году он выступил сам в качестве преподавателя и писателя по философии;[1] его ученики сперва назывались зеноновцами, а позднее получили название стоиков, по имени места их собраний, «стоа пойкиле» (узорчатый портик).* Он жил, пользуясь всеобщим почитанием за свой благородный характер, и добровольно лишил себя жизни. За ним следовал Клеанф из Асса в Троаде, — человек, отличавшийся редкой силой воли, отсутствием потребностей и строгим образом жизни, но малой подвижностью мысли; согласно Index Stoic. Hercul. (см. выше стр. 26) col. 29, 1 он родился в 331/0 году до Р. Х. и умер, вероятно, в возрасте 99 лет, т. е. в 232/1 году,[2] покончив с собой голодной смертью.

Наряду с ним из личных учеников Зенона наиболее известные суть: его земляк и сожитель Персей,** Аристон из Хиоса, Эрилл из Карфагена (об обоих последних ср. стр. 188—189), Сфер из Боспора, учитель спартанского царя Клеомена, поэт Арат из Сол в Киликии. Преемником Клеанфа был Хрисипп из Сол (умер в 208/4 году (Ol. 143), в возрасте 73 лет, след., родился в 280/76 году),

---

[1] [Приведенные выше даты, которые значительно расходятся с указаниями Целлера: смерть в 270 г., рожд. — в 342 г. (см. Phil. d. Griech. III, 1 стр. 27 и сл.), — теперь доказаны посредством точного определения текста в Index Stoic. Hercul. c. IV см. Kronert, Kolotes und Menedemos, стр. 138. Ср. также Rohde, Rhein. Mus. XXXIII 622 и сл. Gomperz, там же XXXIV, 154 и сл. и Iakoby, Apollodors Chronik, стр. 362 и сл.].

[2] [Целлер считает годом смерти 251 г.; см. однако Iakoby, Apoll. Chronik стр. 369 и сл.].

проницательный диалектик и трудолюбивый ученый, который своей успешной педагогической деятельностью и своими необыкновенно многочисленными сочинениями (впрочем, также слишком многословными и небрежными по стилю) не только значительно содействовал внешнему распространению стоицизма, но и завершил научную систему этого учения. Современниками Хрисиппа являются Эратосфен из Кирены (276/2—197/3),[1] знаменитый ученый, который был учеником Аристона, и проповедник морали Телет, кинические наклонности которого заставляют предполагать, что он был связан со стоицизмом также через посредство Аристона (Stob. Floril. 95, 21).[2] За Хрисиппом следовали двое его учеников — сперва Зенон из Тарса, а затем Диоген из Селевкии (Диоген Вавилонянин), который еще в 155 году принимал участие в философском посольстве в Риме (см. стр. 173), но, вероятно, умер вскоре после этого. Из многочисленных учеников Диогена его преемником на кафедре в Афинах был Антипатр из Тарса (умер в 125 году до Р. Х.), тогда как Архедем, также из Тарса, основал школу в Вавилоне. С двумя его учениками, Боэтом и Панэтием, мы еще встретимся ниже (§ 80).

§ 67. Характер и части стоической системы

Так как из бесчисленных сочинений стоических философов, возникших в первые три века существования школы, до нас дошли только отрывки,[3] а позднейшие авторы по большей части говорят о стоическом учении в целом, не указывая определенно, какие из его частей принадлежат уже Зенону, и какие — его последователям, в особенности Хрисиппу,[4] то и мы можем только изложить систему в той форме, какую она приобрела со времени Хрисиппа, отмечая однако попутно различия мнений внутри школы, поскольку они нам известны или поскольку о них можно догадываться.

---

[1] [Согласно этому должны быть исправлены хронолог. даты на стр. 26: 284—204].

[2] [Если Телет и соприкасается во многих отношениях со стоицизмом, так как эта школа вообще ведь близка к кинической по своему происхождению (см. ниже), то все же, согласно новейшим исследованиям, его надо причислить к киникам, а не стоикам; см. стр. 97].

[3] Фрагменты Зенона и Клеанфа собраны Pearson'ом 1891 (ср. также E. Wellmann, Die Philosophie des Stoikers Zenon 1873 и New Iahrb. f. Philolog. 1873, стр. 433 и сл., а также Wachsmuth, Commentat. I et II de Zenone Gitiensi et Cleanthe Assio 1871); фрагменты Зенона и Хрисиппа, вместе с фрагментами их учеников, собраны I. v. Arnim'ом в 3 томах (1903/05).

[4] Подробные исследования по этому вопросу, выводы которых, однако, довольно далеко расходятся, имеются у R. Hirzel, Untersuchungen zu Cic. phil. Schrift. II a 1882. L. Stein, Die Psychologie der Stoa I. II. 1886. 1888. — Важны для знакомства с древнейшим стоическим учением сочинения Bonhöffer'a, Epiktet und die Stoa 1890. Ethik des Stoiker Epiktets. 1894. — Ср. также Barth, Die Stoa 1903; 2 изд. 1908.

Основателя стоической школы влекла к философии прежде всего потребность найти твердую опору для нравственной жизни; и удовлетворения этой потребности он первоначально искал у киника Кратета. Его преемники также считают себя отпрысками кинической ветви сократовской школы, и когда они хотели указать людей, которые ближе всего подошли к их идеалу мудреца, то они наряду с Сократом называли Диогена и Антисфена. Вместе с этими философами они стремятся к тому, чтобы сделать человека с помощью добродетели независимым и блаженным; вместе с ними они определяют философию как упражнение в добродетели (ἄσκησις ἀρετῆς, studium virtutis, sed per ipsam virtutem, Seneca ep. 89, 8) и ценность теоретических исследований определяют их значением для нравственной жизни. Их понимание нравственных задач также стоит довольно близко к воззрениям киников (ср. § 71 и сл.). Но от кинизма стоики принципиально отличаются тем, что они приписывают особое значение научному исследованию; и именно это обстоятельство было причиной неудовлетворенности основателя их школы кинизмом.

Последняя цель философии заключается, по их мнению, в ее влиянии на нравственное состояние человека; но истинная нравственность невозможна без истинного познания; «добродетельность» и «мудрость» рассматриваются как равнозначные понятия, и если философия должна совпадать с упражнением в добродетели, то вместе с тем она определяется как «познание божественного и человеческого». Правда, когда один из стоиков, Эрилл, признавал знание высшим благом и последней целью жизни, то это было, конечно, возвратом от Зенона к Аристотелю; но с другой стороны, мы должны видеть попытку удержать стоицизм на точке зрения кинизма в том, что Аристон не только презирал всякое ученое образование, но не хотел также ничего знать о диалектике и физике, так как первая бесполезна, а последняя превосходит познавательные способности человека, и даже в этике ценил только принципиальные соображения, считая излишними более частные правила жизни.

Сам Зенон видел в научном познании необходимое условие нравственного поведения; он заимствовал также от академиков (см. стр. 132) деление философии на логику, физику и этику. Для систематического обоснования своей этики он прежде всего воспользовался учением Гераклита,* физика которого, вероятно, привлекала его, главным образом, той решительностью, с которой в ней проводится мысль, что все единичные явления в мире суть лишь выражения единой первосущности, и что закон, определяющий естественный ход вещей, должен также определять и действия людей. Напротив, от метафизики Платона и Аристотеля его, вероятно, отталкивал ее дуализм, который рядом с действиями разума в мире ставил результаты необходимости (ср. стр. 120, 150, 154) и тем, казалось, угрожал единодержавному господству разума в человеческой жизни; отчасти же иде-

ализм и спиритуализм этой метафизики, даже независимо от трудностей, на которые он в ней наталкивался, был несоединим с материалистическим номинализмом, который Зенон воспринял от Антисфена (ср. стр. 98); и Зенон не считал его пригодным для прочного обоснования нравственной деятельности. Но, с другой стороны, Зенон и его школа решительно восприняли в свое миросозерцание сократо-платоновскую телеологию и связанную с ней веру в провидение, а в деталях он во многих отношениях дополнял гераклитовскую физику аристотелевской. Еще более велико было влияние перипатетической логики на стоическую, в особенности со времени Хрисиппа. Но и в этике Зенон со значительным успехом пытался (см. ниже) смягчить жестокости и резкости кинизма. Поэтому стоическая философия отнюдь не есть простое продолжение кинической; она, напротив, преобразовала и дополнила последнюю, использовав для этой цели все, что она могла найти пригодного в прежних системах.

Три части философии, которые насчитывали стоики (впрочем, Клеанф присоединял к логике риторику, к физике — теологию, к этике — политику) излагались в преподавании не всегда в одинаковом порядке, и суждения об их сравнительной ценности также были различны: высшее место отводилось то физике, как познанию «божественных вещей», то этике, как важнейшей для человека науке. Зенон и Хрисипп начинали с логики, переходили затем к физике и кончали этикой.

§ 68. Стоическая логика

Под названием логики, которое, быть может, ввел в употребление Зенон, стоики со времени Хрисиппа объединяли все исследования, которые касаются внутренней и внешней речи (λόγος ἐνδιάθεκος и προφορικὸς); и потому они делили ее на риторику и диалектику; последней они то подчиняют, то соподчиняют учение о критериях и определение понятий. В диалектике они различают учение об обозначающем (σημαῖνον) и об обозначаемом (σημαινόμενον) и причисляют к первой поэтику, теорию музыки и грамматику, на развитие которой в александрийскую и римскую эпоху стоицизм оказал сильное влияние; учение об обозначаемом соответствует по существу нашей формальной логике, учение же о критериях содержит теорию познания стоической школы.

В противоположность Платону и Аристотелю стоики — решительные эмпиристы. Уже Антисфен признавал реальность только за единичными вещами; отсюда Зенон выводит, что и всякое познание должно исходить из восприятия единичного. Согласно стоическому учению, душа при рождении подобна неисписанной доске (отсюда вы-

ражение «tabula rasa» в схоластической философии и у Локка); всякое содержание может быть дано ей только объектами; представление (φαντασία) есть, как говорят Зенон и Клеанф, отпечаток (τύπωσις) вещей в душе,[1] или, как выражался Хрисипп, обусловленное вещами изменение в душе. Восприятие дает нам также (согласно Хрисиппу) знание и о наших внутренних состояниях и деятельностях; но так как и последние, по их мнению, состоят в материальных процессах, то стоики не считают необходимым усматривать видовое различие между внешним и внутренним восприятием. Из восприятий возникают воспоминания, а из последних — опыт (ср. стр. 144). Через умозаключения из воспринятого мы приходим к общим представлениям (ἔννοιαι). Поскольку последние безыскусственно и сами собой выводятся из общеизвестных опытов,[2] они образуют те «общие убеждения» (κοιναὶ ἔννοιαι, notitiae communes), которые предшествуют всякому научному исследованию и потому называются «предвосхищениями» (προλήψεις, выражение, заимствованное у Эпикура и впервые употребленное в этом смысле, по-видимому, Хрисиппом). На планомерных доказательствах и образовании понятий основана наука, своеобразное преимущество которой состоит в том, что она, в противоположность мнению (δόξα), есть убеждение, непоколебимое возражениями (κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου), или система таких убеждений (ср. Платона стр. 113). — Но так как все наши представления возникают из восприятий, то и их познавательная ценность будет зависеть от того, имеются ли такие восприятия, относительно которых несомненно их совпадение с воспринятыми предметами. Именно это и утверждают стоики.

Некоторые наши представления имеют, по их мнению, такой характер, что они вынуждают нас соглашаться (συγκατατίθεσθαι) с ними они связаны с сознанием, что они могут проистекать лишь из чего-т реального, они обладают непосредственной очевидностью (ἐνάργεια) поэтому, когда мы соглашаемся с ними, мы настигаем (постигаем) самый предмет, и именно в этом, в таком согласии с этого рода представлениями состоит, согласно Зенону, понятие (κατάληψις, выражение, введенное Зеноном); поэтому понятие (в отличие от ἔννοια), имеет то же содержание, что и простое представление, и отличается

[1] Клеанф грубо материалистически сравнивал τύπωσις ἐν τῇ ψυχῇ с оттиском печати на воске (см. Sext. Emp. Math. VII, 228 и в др. мест.); против этого взгляда возражал Хрисипп.

[2] [Является сомнительным, действительно ли стоики полагали, что κοιναὶ ἔννοιαι проистекают только из опыта (ср. Phil. d. Griech. III, 1, ст. 75). Так как в источниках они неоднократно называются φυσικαὶ («естественными») или ἔμφυτοι («врожденными»), то их надо считать присутствующими в нас до всякого опыта, правда, не по их содержанию, как ideae innatae Декарта и Лейбница, но в том смысле, что нам прирождены задатки к их возникновению. См. Barth, Die Stoa, стр. 72 и сл. Ср Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, стр. 191].

эт него только сознанием своего совпадения с объектом и вытекающей этсюда неизменностью. Представление, которое связано с таким сознанием, Зенон называл постигнутым представлением (φαντασία ϰαταληπτιϰή), т. е. представлением, которое способно постигать свой эедмет. Цицерон, впрочем, объясняет его как visum quod percipi posst * и потому он утверждал, что постигнутое представление есть ритерий истины.[1] Но так как из восприятий, как их следствия, ытекают «общие убеждения», то последние можно рассматривать как тественные нормы истины; и потому Хрисипп мог называть юсприятия и «предвосхищения» критериями истины.[2] А что знание юбще должно быть возможно, — это стоики доказывали, в конечном іете, соображением, что иначе было бы невозможно действование ю разумному убеждению. При этом, однако, они запутывались в том іротиворечии, что, с одной стороны, объявляли восприятие нормой істины, а с другой стороны, полагали, что только научное познание южет дать совершенно достоверное знание; последнее убеждение соэтветствовало не только их научной потребности, но и практическим запросам их системы, которая ставила добродетель и блаженство человека в зависимость от его подчинения общему закону.

Та часть диалектики, которая соответствует нашей формальной логике, имеет дело с обозначаемым или высказанным (λεϰτόν); последнее бывает или неполным, или полным: в первом случае оно есть юнятие, во втором — предложение. В теории понятий важнейшим іявляется учение о категориях. А именно, стоики насчитывали вместо десяти аристотелевских категорий только четыре, которые стоят в таком отношении между собой, что каждая последующая есть ближайшее ограничение предыдущей и потому содержит ее в себе: субстрат (ὑποϰείμενον, также οὐσία), существенное свойство (το ποιὸν или ὁ ποιός sc. λόγος), которое в свою очередь распадается на общее (ϰοινῶς ποιόν) и индивидуальное свойство (ἰδίως ποιόν), случайное свойство (πῶς ἔχον) и случайное свойство, состоящее в отношении (πρός τί πως ἔχον.) В качестве общего родового понятия, которому подчинены все категории, одни (вероятно, Зенон) называли сущее, другие (Хрисипп) — нечто (τί). Из полных высказываний или предложений суждениями или утверждениями называются те, которые могут быть истинными или ложными; среди них стоики различали простые

---

[1] Barth (ук. соч. стр. 66 и сл.) понимает, по-видимому, правильнее φαντασία ϰαταληπτιϰή как «уловимое представление», т. е. представление, объект которого уловим. Ср. об этом трудном вопросе Bonhöffer ук. соч. стр. 160 и сл.

[2] Напротив, свидетельство, что некоторые древнейшие стоики признавали критерием (вместо φαντ. ϰαταλ.) ὀρθὸς λόγος («правильное рассуждение») (Посидоний у Diog. VII, 54) вряд ли может относиться к Зенону и Клеанфу; в отношении Зенона это несовместимо со свидетельствами Sext. Math. VII, 150 и сл. Cicero, Acad. II, 77. I, 42. Скорее можно было бы думать, что здесь имеется в виду Аристон. Посидоний был, по-видимому, согласен с этим учением.

(категорические) и сложные суждения, и среди последних они с особенной тщательностью исследовали условные суждения. Точно так же в своей разработке умозаключений они настолько ценили условные и разделительные умозаключения, что признавали лишь их одних подлинными умозаключениями. Однако научная ценность этой логики весьма посредственная, и если стоики в частностях и исследовали кое-что более подробно, то все же педантический внешний формализм, который ввел в логику в особенности Хрисипп, не мог принести пользы общему состоянию этой науки.

§ 69. Стоическая физика: последние причины и мироздание

Миросозерцание стоической школы определяется троякой тенденцией. В противоположность дуализму платоно-аристотелевской метафизики оно настаивает на единстве последней причины и вытекающего из нее миропорядка: оно монистично. В противоположность идеализму указанной метафизики, оно реалистично и даже материалистично. Тем не менее оно стремится, как того требуют уже его этические принципы, признать все в мире продуктом разума и усматривать последнюю основу мира в абсолютном разуме. Его точка зрения по существу телеологична, и его монизм в силу этого становится пантеизмом.* Ср. стр. 179.

Реальны, по учению стоиков, только тела. Ибо реально — говорят они — только то, что действует или страдает,** но это свойство присуще только телесным сущностям. Поэтому они не только признавали телами все субстанции, не исключая человеческой души и Бога но даже качества вещей состоят, по их мнению, в чем-то телесном в воздушных течениях (πνεύματα), которые распространяются в тела и сообщают им объединяющее их напряжение (τόνος); и так как это разумеется, применимо и к душевным телам, то и добродетели, аффекты, мудрость, хождение и т. п., в качестве состояний души, называются телами и живыми существами; впрочем, они вынуждены были совершать неизбежную непоследовательность, признавая, что пустое пространство, место, время и мыслимое (λεκτόν, ср. стр. 181) не суть тела. Чтобы иметь возможность со своей точки зрения объяснить, что душа во всем своем объеме распространена в теле, и качества вещей — в вещах, стоики в своем учении о «полном смешении» (κρᾶσις δι'ὅλων) отрицали непроницаемость тел и утверждали что одно тело может всеми своими частями проникнуть в другое, не слившись с ним в одно вещество. Тем не менее, несмотря на этот свой материализм, они различают вещество от действующих в нем сил. Они считают вещество само по себе бескачественным и выводят все качества вещей из проникающей их разумной силы (λόγος),

даже саму заполненность пространства — из двух движений — сгущающего и разрежающего, направленного вовнутрь и направленного вовне.* Но все действующие в мире силы могут проистекать лишь из единой первосилы; это доказывается единством мира, связью и согласованностью всех его частей. Подобно всему реальному, и эта сила должна быть телесной; точнее, они представляют ее себе как теплое дыхание (πνεῦμα) или огонь; ибо именно теплота все производит, оживляет и движет.

Но с другой стороны, совершенство и целесообразность мироустройства, и в особенности разумность человеческой природы свидетельствуют, что эта высшая мировая причина вместе с тем должна быть совершеннейшим разумом, благим и человеколюбивым существом — словом, божеством; и она есть божество именно потому, что состоит из сáмого совершенного вещества. Так как все в мире получает от нее свои качества, свое движение и жизнь, то она должна стоять к мирозданию в отношении, сходном с отношением нашей души к нашему телу: она проникает все вещи в качестве пневмы или творческого огня (πῦρ τεχνικόν),** который оживляет вещи и содержит в себе их зачаточные формы (λόγοι σπερματικοί); она есть душа, дух (νοῦς), разум (λόγος) мира, провидение, рок, природа, всеобщий закон и т. п.; ибо все эти понятия обозначают лишь с разных сторон один и тот же предмет. Но подобно тому как в человеческой душе, хотя она и присутствует во всем теле, господствующая часть отделена от остальных и приурочена к особому месту, так же обстоит дело и с душой мирового целого: божество или Зевс имеет пребывание на крайней границе мира (согласно Архедему — в середине мира, согласно Клеанфу — на Солнце) и отсюда распространяется по всему миру. Но его отличие от мира все же только относительно: это есть различие между непосредственно и посредственно божественным: сами по себе оба суть одно и то же; часть единой сущности принимает форму мира, другая сохраняет свою первоначальную форму и противостоит первой как действующая причина или божество; и даже это различие в проявлениях имеет лишь преходящее значение: оно возникло во времени и в надлежащее время снова устранится.

Для того, чтобы образовать мир, божество превратило часть огненного испарения, из которого оно состоит, сначала в воздух, затем в воду, в которой оно само пребывало, как творческая сила (λόγος σπερματικός);*** под действием этой силы часть воды выделилась в виде земли, другая часть осталась водой, третья стала воздухом, и из воспламенения воздуха при дальнейшем его разрежении возник стихийный огонь. Так возникло тело мира в отличие от его души. Но эта противоположность, возникнув во времени, с течением времени снова устраняется: по истечении нынешнего периода мира мировой пожар снова превратит все вещи в необъятную массу огненного испарения: Зевс приемлет в себя мир, чтобы в предназначенный срок снова

отпустить его от себя (ср. стр. 65), таким образом, история мира и божества движется в бесконечном круговороте между мирообразованием и мироразрушением.

Но так как это движение всегда совершается по одним и тем же законам, то все бесчисленные следующие друг за другом миры настолько неразличимо сходны между собой, что в каждом из них встречаются до последних мелочей те же лица, вещи и события, что и во всех остальных.* Ибо ненарушимая необходимость, крепко замкнутая связь причин и следствий определяет все совершающееся; этот абсолютный детерминизм вполне последователен в строго пантеистической системе стоиков и выражается также в стоических определениях рока или судьбы, природы и провидения. В этом отношении и человеческая воля не образует исключения: человек действует добровольно, поскольку его определяет его собственное влечение (ὁρμή), и он может выполнять свободно, т. е. с собственного согласия, то, что судит рок; но выполнять это он вынужден во всяком случае: volentem fata ducunt, nolentem trahunt («судьба ведет добровольно повинующегося и влечет противящегося»). На этой связи всех вещей (συμπάθεια τῶν ὅλων) ** основано единство мира, а на разумности причины, которою она определяется, — красота и совершенство мира. Чем усерднее стоики пытаются обосновать всякого рода доказательствами свою веру в провидение, тем настойчивее им предстояла задача показать абсолютное совершенство мира и защитить его от возражений, которые черпались из наличности зла всякого рода. Главным основателем этой физико-теологии и теодицеи был, по-видимому, Хрисипп. Нам известно о нем, что он учил, что мир создан для людей и богов, и развивал эту теорию в чрезвычайно мелочную и внешнюю телеологию. И если основная мысль стоической теодицеи,[1] что даже несовершенство единичного служит совершенству целого, послужила образцом для всех позднейших попыток этого рода, то все же задача примирить моральное зло с теологическим детерминизмом была для стоиков тем труднее, что они привыкли в ярких красках рисовать объем и могущество этого зла (см. ниже).

§ 70. Природа и человек

В своем учении о природе стоики — как это было неизбежно пр тогдашнем состоянии естествознания — примыкали более к Ари стотелю, чем к Гераклиту. Они следовали за Аристотелем — есл оставить в стороне незначительные уклонения — в своем учении

---

[1] Ср. Capelle, Arch. f. Gesch. d. Philos. XX, стр. 173 и сл., где он доказывае различие между пониманием древнейших стоиков (Хрисиппа) и стоиков среднег периода (Панэтия и Посидония) в отношении действия божества в природе.

четырех элементах; и если они считали излишним признавать, наряду с ними, эфир, то они все же различали эфирный и земной огонь: первый, по их учению, движется по кругам, последний — прямолинейно (ср. стр. 155). Стоики неоднократно подчеркивают, что все элементарные вещества постоянно переходят друг в друга, что все вещи находятся в состоянии непрерывного изменения и что именно на этом основана связь вещей; но в их намерения не входит отрицать в силу этого, вместе с Гераклитом, всякую устойчивость в вещах; с другой стороны, они не ограничивают, как это делал Аристотель, эту изменчивость одним только подлунным миром (стр. 157).

В своих представлениях о мироздании они держались господствующих воззрений. Звезды они представляли себе укрепленными в их сферах; их огонь питается испарениями земли и воды; их божественность и разумность выводятся из чистоты этого огня. Все существа природы делятся на четыре класса, которые отличаются друг от друга тем, что неорганические вещи сдерживаются простым «состоянием» (ἕξις), растения — природой (φύσις), животные — душой, люди — разумной душой.

Из существ природы наших философов интересует главным образом ч е л о в е к, и в человеке — его душа. Душа, подобно всему реальному, имеет телесную природу и возникает вместе с телом через физический процесс зачатия; но она состоит из чистейшего и благороднейшего вещества, из части божественного огня, который при первом возникновении людей внедрился в их тела из эфира и переходит теперь к детям от родителей, как часть их души. Этот душевный огонь питается кровью, и центр кровообращения, сердце, есть (согласно Зенону, Клеанфу, Хрисиппу и др., от которых уклонялись лишь немногие отдельные стоики) местопребывание господствующей части души (ἡγεμονικόν).* Отсюда распространяются в соответствующие органы семь разветвлений души, именно пять чувств, способность речи и способность к размножению. Но местопребывание личности находится лишь в господствующей части души или в разуме, к которому принадлежат как низшие, так и высшие душевные способности, и во власти которого — давать свое согласие как представлениям, так и волевым решениям. Это согласие, впрочем, в обоих отношениях может иметь лишь тот смысл, который допускается стоическим детерминизмом (см. стр. 184). После смерти души (по мнению Клеанфа, все, а по мнению Хрисиппа, лишь те, которые в течение жизни выработали себе надлежащую силу к тому) — души мудрецов сохраняются до конца мира, чтобы потом вместе со всем остальным вернуться в божество. Ограниченная длительность этого загробного существования не препятствует, однако, стоикам, в особенности Сенеке, прославлять блаженство этой высшей жизни после смерти и описывать ее так же, как ее описывают Платон и христианские богословы.

§ 71. Стоическая этика: ее общие основы[1]

Все на свете повинуется мировым законам; но только человек в силу своего разума способен познавать их и сознательно выполнять. Именно в этом заключается руководящая мысль нравственного учения стоиков. Его общий высший принцип есть жизнь в согласии с природой (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Мнение, будто только преемники Зенона так формулировали этот принцип, тогда как он сам требовал только ὁμολογουμένως ζῆν, жизни, внутренне согласованной (Areios Did. у Stob. Ekl. II, 7, b a стр. 75, W.), маловероятно, так как Диоген (VII, 87) определенно утверждает противоположное и так как уже учитель Зенона Полемон требовал естественной жизни (ср. стр. 134);[2] если Клеанф определял природу, в согласии с которой должна протекать наша жизнь, как κοινὴ φύσις («общую природу»), Хрисипп же — как общую и в частности человеческую природу, то последний только терминологически исправил первого. Самое общее влечение природы есть стремление к самосохранению; для каждого существа может иметь ценность (ἀξία) и содействовать его блаженству (εὐδαιμονία, εὔροια βίου) только то, что служит его самосохранению. Поэтому для разумных существ имеет ценность лишь то, что согласно с разумом: лишь добродетель есть для них благо, лишь в ней состоит его блаженство, которое поэтому не нуждается ни в каких иных условиях (добродетель — αὐτάρκης πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν, «сама по себе достаточна для блаженства»).

И точно так же, напротив, единственное зло есть порочность (κακία). Все же остальное совершенно безразлично (ἀδιάφορον) жизнь, здоровье, честь, имущество и т. п. не суть блага; болезнь позор, нищета и т. п. не суть зло. Менее всего можно считать удовольствие благом или даже высшим благом и стремиться к нему ради него самого; оно есть следствие нашей деятельности, когда последняя имеет надлежащее направление (ибо правильное поведение, конечно, доставляет единственное истинное наслаждение), но оно не может быть целью деятельности; и если и не все стоики заходили так далеко, как Клеанф, который совсем не причислял удовольствие к естественным вещам, то все же все они отрицают, чтобы оно, взятое само по себе, имело ценность; и поэтому все они искали особое счастье добродетельного главным образом в свободе от помех, в душевном спокойствии, во внутренней независимости. Так как одна только до-

[1] См. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa 1897.

[2] Ср. Phil. d. Griech. III, 1, стр. 211, 1 и Bonhöffer, Ethik Epiktets, стр. 11 и сл. По существу оба требования, согласно стоическим воззрениям, стоят в теснейшей связи между собой. Поэтому Barth, Die Stoa, стр. 102 и сл. 108 вряд ли прав, приписывая Зенону исключительно ὁμολογουμένως ζῆν, т. е. чисто формальный принцип поведения.

бродетель есть благо для человека, то стремление к ней есть общий закон человеческой природы; и это понятие закона, обязанности, сильнее подчеркивается у стоиков, чем у всех прежних моралистов. Но так как наряду с разумными влечениями в нас есть также и неразумные, безмерные, т. е. аффекты[1] (которые уже Зенон сводил на четыре главных аффекта: удовольствие, вожделение, огорчение и страх), то стоическая добродетель по существу носит характер борьбы с аффектами. Аффекты суть нечто противоразумное и болезненное (ἀρρωστήματα, «немощи», и если они стали привычными, νόσοι ψυχῆς, «болезни души»), их нужно не только умерять (как того требуют академики и перипатетики), но и истреблять: наша задача есть состояние свободы от аффектов, апатия.

В противоположность аффектам, добродетель есть устройство души, соответствующее разуму. Ее первое условие состоит в правильных взглядах на то, что надлежит делать и от чего следует воздерживаться; ибо — говорит Зенон вместе с Сократом — мы всегда стремимся к тому, что считаем благом, но в нашей власти соглашаться с каким-либо мнением о том, что̀ есть благо, или отказывать ему в согласии. Поэтому стоики считают добродетель знанием, порочность — невежеством, и сводят аффекты к ложным суждениям о ценности. Но они представляют себе это нравственное знание столь непосредственно связанным с силой духа или воли (τόνος, εὐτόνια, ἰσχύς, κράτος),* которую подчеркивал в особенности Клеанф, что с таким же правом можно усматривать сущность добродетели и в этой силе воли. Общим корнем всех добродетелей Зенон считал разумение (φρόνησις), Клеанф — душевную силу (ἰσχύς, κράτος), Аристон — здоровье; со времени Хрисиппа принято было усматривать его в мудрости (σοφία), как науке о божественных и человеческих вещах. Из нее вытекают четыре основные добродетели, которые в свою очередь делятся на многообразные подвиды: разумение, храбрость, самообладание (σωφροσύνη) и справедливость; Клеанф, однако, заменял разумение устойчивостью (ἐγκράτεια).** Согласно Аристону (и, в сущности, также согласно Клеанфу) отдельные добродетели отличаются друг от друга только объектами, на которых они проявляются; Хрисипп и позднейшие стоики принимали внутренние, качественные различия между добродетелями. Тем не менее, и они твердо придерживались мнения, что добродетели, в качестве проявления одного и того же душевного склада, неразрывно связаны между собой, и что там, где есть одна добродетель, необходимо должны быть и все остальные, и где есть один порок, — должны быть все пороки. Ибо все дело во внутреннем настроении; лишь в силу последнего выполнение долга

[1] Πάθος, которое они определяют как ἄλογος ψυχῆς κίνησις («неразумное движение души») или как ὁρμὴ πλεονάζουσα, т. е. «чрезмерное влечение».

(καθῆκον) становится добродетельным поступком (κατόρθωμα);* форма обнаружения добродетельного настроения сама по себе безразлична.

Стоики думают, что это настроение может только либо целиком быть наличным, либо совершенно отсутствовать. Добродетель и порочность суть свойства, не допускающие различия по степени (они суть διαθέσεις, внутренние устройства души, а не просто ἕξεις, состояния); поэтому между ними нет ничего среднего, нельзя иметь их отчасти, а можно только либо обладать, либо не обладать ими, быть либо добродетельным, либо порочным, либо мудрецом, либо глупцом, и переход от глупости к мудрости совершается мгновенно: стремящиеся к мудрости (προκόπτοντες) принадлежат еще к глупцам. Мудрец есть идеал всякого совершенства, и так как последнее есть единственное условие блаженства, то и идеал блаженства; глупец есть носитель всякой порочности, всякого злосчастия. Один только мудрец — как это развивают стоики с декламаторским пафосом — свободен, прекрасен, богат, счастлив и т. д.; он обладает всеми добродетелями и всем знанием, он один во всех вещах делает надлежащее, он есть единственный истинный царь, государственный деятель, поэт, прорицатель, кормчий и т. д., безусловно свободен от всяких потребностей и страданий и есть единственный друг богов. Он не может потерять своей добродетели (разве только — как допускал Хрисипп — при душевной болезни), его блаженство равно блаженству Зевса и не может быть увеличено никакой длительностью во времени.

С другой стороны, глупец безусловно порочен и несчастен, есть раб, нищий, невежда; он не может совершать ничего доброго и неизбежно во всем ошибается: все глупцы — сумасшедшие (πᾶς ἄφρων μαίνεται). Глупцами же, как полагали стоики, являются все люди за немногими, бесконечно редкими исключениями; даже в отношении наиболее прославленных государственных деятелей и героев стоики (правда, непоследовательно) признают разве только то, что им лишь в несколько меньшей мере, чем всем другим людям, присущи общие недостатки; в особенности младшие приверженцы стоической школы, как например Сенека, рисуют объем и глубину человеческой греховности нередко в столь же живых красках, как одновременно с ними и после них описывали греховность христианские богословы.

Во всем этом стоики по существу следовали принципам кинизма, хотя и с уклонениями, вытекавшими из их научного обоснования и изложения. Однако уже Зенон не скрывал от себя, что эти принципы нуждаются в значительных смягчениях и ограничениях. Эти смягчения были не только условием, при котором эти принципы могли выйти за узкие пределы секты и стать исторической силой, но они вытекали и из общих предпосылок стоической этики. Ведь система, которая в практическом отношении признавала нормой естественную жизнь, а в теоретическом отношении — общие убеждения, не могла становиться в такое резкое противоречие к тому и другому, на какое

без колебаний решались Антисфен и Диоген. Поэтому прежде всего в учении о благах начали различать среди нравственно безразличных вещей три класса: вещи, которые естественны и потому имеют цену (ἀξία), т. е. желательны и сами по себе предпочтительны (προηγμένα); вещи, которые противоестественны и потому имеют отрицательную ценность (ἀπαξία) и должны быть избегаемы (ἀποπροηγμένα); и наконец, вещи, не имеющие ни положительной, ни отрицательной ценности, безразличные в тесном смысле слова. Аристон, который оспаривал это различие и усматривал именно в равнодушном отношении к нему высшую задачу (τέλος) человека, навлек на себя этим своим отступлением от Зенона к Антисфену упрек в том, что он делает невозможным всякое действование по разумным основаниям; с другой стороны, Эрилл также уклонялся от Зенона, утверждая, что часть нравственно безразличных вещей, не имея связи с последней жизненной целью (τέλος), все же может служить самостоятельной побочной целью (ὑποτελίς). Лишь в силу этого видоизменения своего учения о благах стоики были в состоянии стать в известное положительное отношение к задачам практической жизни; нередко, однако, они делали из него употребление, которое не согласовалось со строгостью стоических принципов.

Отношение к желательному и отвергаемому регулируется условными или «средними» обязанностями (μέσα καθήκοντα), которые различаются от совершенных обязанностей, κατορθώματα[1]: во всех этих условных обязанностях дело идет о предписаниях, которые при некоторых обстоятельствах могут терять силу. Далее, если допускается и даже требуется условная оценка некоторых безразличных вещей, то и апатия мудреца настолько смягчается, что утверждается, что зачатки аффектов встречаются и у мудреца, но только они не могут добиться его согласия, а некоторые разумные душевные движения (εὐπάθειαι) встречаются даже только у мудреца. Наконец, так как стоики не решались признать кого-либо из своей среды подлинным мудрецом, и так как многие из них высказывали в этом отношении сомнения даже о Сократе и Диогене, то стало неизбежным, чтобы «совершенствующиеся» начали вскоре приобретать все большее значение по сравнению с глупцами и мудрецами и в стоических изображениях почти неразличимо слились с мудрецами.

---

[1] Но те же выражения обозначают различие между внешним выполнением долга и внутренним нравственным настроением (между легальностью и моральностью, см. стр. 187), и потому дело не обходится без некоторого смешения понятий. [Bonhöffer, Ethik Epiktets, стр. 229 и сл. сохраняет в некотором смысле это различение между легальностью и моральностью, второе же толкование, по которому καθῆκον означает условную обязанность, а κατόρθωμα — безусловную, считает неправильным. Ср. Dyroff, Ethik der alten Stoa, стр. 133 и сл.].

§ 72. Прикладная мораль. Отношение стоицизма к религии

Исследования об отдельных нравственных отношениях и задачах вообще занимали много места в послеаристотелевской философии; но особенно охотно занимались ими стоики (за исключением Аристона см. стр. 178); и по-видимому, они с особенной любовью обсуждал казуистические вопросы, повод к которым давало столкновение обязанностей, так как подобные размышления давали им возможнос осуществлять их диалектическое искусство. Но как бы важны ни были эти специальные изыскания для практического влияния стоической этики и для распространения более чистых нравственных понятий, их научная ценность, была, по-видимому, не очень значительной, и трактование их нередко было слишком мелочным. Характерно для них, поскольку они нам известны, двоякое, выступающее в них стремление: с одной стороны, стремление сделать отдельного человека независимым в его нравственном самосознании от всего внешнего, и с другой стороны, стремление справиться с задачами, которые вытекают из отношения личности к тому целому, к которому она принадлежит. Первое стремление обнаруживает черты, изобличающие в стоицизме ветвь кинизма; во втором стремлении содержатся черты, которыми он превосходит и дополняет кинизм. Полнейшая независимость от всего, что не влияет на наше нравственное существо, возвышение над внешними условиями и телесными состояниями, самоудовлетворенность мудреца, непритязательность Диогена — все это есть также стоический идеал; и хотя стоики не требуют от всех кинического образа жизни, но все же они находят его достойным философа, где обстоятельства дают возможность его избрать. Принцип, что нравственный характер действий зависит только от умонастроения, а не от внешнего действия, увлек стоиков, как и их предшественников, к некоторым рискованным и односторонним утверждениям; впрочем, то зазорное, в чем их упрекают в этом отношении, высказывалось ими, по-видимому, отчасти только гипотетически, отчасти же как следствие воззрений, которые оспаривались ими. Наконец, чтобы обеспечить человеку при всех обстоятельствах его независимость, они допускали добровольный уход из жизни (ἐξαγωγή) не только как исход при крайней нужде; напротив, они усматривали в этом именно высшее обнаружение нравственной свободы, шаг, с помощью которого человек доказывает, что он причисляет и жизнь к безразличным вещам, и на который человек управомочен, как только какие-либо обстоятельства заставляют его считать более естественным покинуть жизнь, чем оставаться в ней. Так кончили свою жизнь Зенон, Клеанф, Эратосфен, Антипатр и многие другие стоики.

Но сколь бы независимым ни сознавал себя стоик в отношении всего, что не есть он сам, он все же чувствует свою тесную связь со

своими ближними. В силу своей разумности человек сознает себя частью мирового целого и тем самым — свою обязанность действовать для этого целого; он сознает свое родство со всеми разумными существами природы, признает всех однородными и равноправными, стоящими под одним и тем же законом природы и разума, и он признает их естественным предназначением жить друг для друга. Поэтому влечение к общению непосредственно заложено в человеческом сознании, и человеческая природа требует двух основных условий общения — справедливости и человеколюбия. Мудрецы, как говорят стоики, по природе дружны между собой; они вообще придают дружбе столь большое значение, что им не вполне удается согласовать свои положения о самоудовлетворенности мудреца с этой потребностью в дружбе; и точно так же они признают ценность и всех остальных связей между людьми. Они рекомендуют брак и требуют, чтобы он был проникнут строго нравственным духом; и если они и не могут чувствовать глубокой симпатии к политической деятельности, но все же среди философских школ позднейшей античной эпохи стоики тщательнее всех занимались задачами государственной жизни и вырабатывали наиболее независимые политические характеры. Однако, для них важнее, чем связь личности с ее народом, ее связь с целым человечеством: взамен политики здесь выступает космополитизм, самыми ревностными и успешными возвестителями которого были стоики. Так как всякое общение между людьми основано на равенстве разума у отдельных личностей, то общение должно простираться так же далеко, как и это равенство. Все люди родственны между собой, все имеют одинаковое происхождение и одинаковое назначение, все стоят под единым законом, суть граждане единого государства, члены одного тела. Все люди, в качестве людей, имеют право на нашу благожелательность; даже рабы могут требовать от нас своего права и оказаться достойными нашего почитания, даже к нашим врагам мы должны относиться с милосердием и при нужде оказывать им поддержку, как на этом в особенности неоднократно и решительно настаивали стоики римской эпохи. Этот космополитизм есть одна из самых характерных черт, которые сделали стоицизм истинным представителем эллинистической и римской эпохи и обусловили его огромное значение как могущественного пособника в возникновении и распространении христианства.

Распространяя взаимозависимость разумных существ еще далее, мы получаем понятие мира, как общества, состоящего из богов и людей,[1] и требование безусловного подчинения законам и распоряжениям

---

[1] Σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ανθρώπων καί τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων («единство из богов и людей и всего, существующего для них») (Diog. VII, 138. Stob. Ekl. 1, 21, 5 p. 184, 8 W. по Посидонию и Хрисиппу); πόλις ἡ συνέστηκεν ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεῶν («государство, состоящее из людей и богов») (Muson. у Stob. Floril. 40, 9, p. 749, 10 H).

этого общества. И именно в этом подчинении мировым законам и в этой покорности судьбе, которые неустанно проповедуют стоики, состоит, с их точки зрения, сущность религии. Благочестие есть знание богопочитания (ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας Diog. VII, 119. Stob. Ekl. II, 7, 5 b 2 p. 62, 2 W.). Это знание по существу состоит в правильных представлениях о богах, в послушании их воле, в подражании их совершенству (Sen. ep. 95, 47. Epikt. Encheir. 31, 1), в чистоте сердца и воли (Cicero Nat. deor. II, 71. Seneca Fr. 123), словом, в мудрости и добродетели. Истинная религия тождественна с философией. Во всем же, что содержится в народной вере сверх этого, стоики находили много недостойного. Нелепость веры в антропоморфных богов, бессмысленность традиционных церемоний порицаются всеми старшими и младшими членами школы, из известных нам резче всего Сенекой. Тем не менее стоики, в общем итоге, не противники, а защитники народной религии: отчасти, по-видимому, потому, что в ее общераспространенности они усматривали доказательство ее истинности, отчасти же и прежде всего потому, что они не решались отнять у толпы необходимую для нее опору нравственности. Поэтому подлинное содержание мифологии они усматривали в философском богословии; в богах мифологии отчасти непосредственно, отчасти косвенно почитается единое божество стоицизма: непосредственно под видом Зевса,[1] косвенно под видом всех других богов, ибо последние суть не что иное, как изображения божественных сил, которые проявляются в звездах, стихиях, плодах земли, великих людях и благодетелях человечества. Средством же, чтобы вскрыть в мифах эту философскую истину (φυσικὸς λόγος),* служило для стоиков их аллегорическое толкование; этот прием лишь случайно встречается до них; они же и уже, по-видимому, Зенон, сделали его системой, а Клеанф и Хрисипп применяли его в таком объеме и с такой невероятной произвольностью и безвкусицей, что в этом отношении они остались непревзойденными своими многочисленными преемниками в области языческой, иудейской и христианской религии. Аналогично относились стоики — в том числе уже Зенон, Клеанф и Сфер, и в особенности Хрисипп и его преемники — к прорицаниям, которым они приписывали большое значение. И здесь они также искусственно рационализировали иррациональное; в силу связи (συμπάθεια, ср. стр. 183—184) всех вещей, будущие события, по их мнению, возвещают о себе в известных предзнаменованиях, познание и истолкование которых может быть достигнуто отчасти через естественное дарование, основанное на сродстве человека с богом, отчасти на искусном наблюдении; и как бы фантастичен и плохо удостоверен ни был рассказ о каких-либо осуществившихся предзнаменованиях, стоики с помощью этого приема умели оправдать его. Быть может, стоики уже до Панэтия

---

[1] См. гимн Клеанфа к Зевсу у Stob. Ekl. I, 1, 12, p. 25 и сл. W.

различали троякое богословие: богословие философов, государственных людей и поэтов; и последнее богословие, которое по существу было не чем иным, как народной религией, они осыпали суровыми упреками; но все же это не удерживало их от того, чтобы резко отвергать все серьезные нападки на существующую религию. Об этом свидетельствует, между прочим, поведение Клеанфа в отношении Аристарха Самосского, которого он, специально направленном против него сочинения обвинял в безбожии (Diog. VII, 174), так как Аристарх проповедовал движение Земли, этого «очага мира» (Plut. d. fac. lun. 923 A); о том же свидетельствует и строгость Марка Аврелия против христиан.

II. Эпикурейская философия

§ 73. Эпикур и его школа

Эпикур, сын афинянина Неокла, родился в Самосе в январе (7-го гамелиона) 341 г. до Р. Х. Ознакомившись через Навсифана (стр. 73) с учением Демокрита и обучившись также у платоника Памфила,* он выступил сам в качестве учителя, сначала в Колофоне, Митилене и Лампсаке, а с 307/6 года также в Афинах. Его сад сделался здесь местом собрания для кружка,[1] исполненного безграничного почитания к Эпикуру и его учению; кружок этот соединял философские изыскания с интимным дружеским общением; к нему принадлежали и женщины. Свои учения Эпикур изложил во множестве сочинений, о стиле которых он мало заботился.[2] После его смерти, в 271/0 году, руководительство союзом перешло к Гермарху; любимый ученик Эпикура, Метродор из Лампсака, а также и другой его ученик Полиэн, умерли еще до его смерти. Наряду с ними из личных учеников Эпикура следует назвать Колота (см. стр. 98 прим. 1) и историка Идоменея (стр. 26). Быть может, к ним принадлежал также и преемник Гермарха Полистрат. За Полистратом

[1] Поэтому эпикурейцы назывались οἱ ἀπὸ τῶν κήπων («люди из садов»).

[2] Из немногих сочинений, сохранившихся у Diog. X, из отрывков потерянных сочинений, за исключением найденного в Геркулануме сочинения π. φύσεως («о природе») и из заимствованных из них указаний Usener составил критическое издание (Epicurea 1887), дополнив его (Wiener Studien X, 1888, стр. 178 и сл.) собранием сентенций, найденных Wotke в Риме. Дальнейшими источниками для эпикурейского учения являются многочисленные сочинения, по большей части написанные Филодемом, найденные в Геркулануме, и открытые на стене зала с колоннами отрывки Диогена из Эноанды (около 200 г. после Р. Х.), изд. William (1907); но ценнейшим источником служит Lucretius, De natura rerum** (изд. с коммент. Lachmann'ом 1850); Munro (5 изд. 1903); Giussani (1896 и сл.) (Русск. пер. Тит Лукреций Кар, О природе вещей, пер. Г. Рачинского. М. 1903).

следовал Дионисий, а за ним — Василид. Ко второй четверти вто рого века, по-видимому, относится Протарх из Баргилиона, і третьей и четвертой четверти этого века — Деметрий Лакониец і Аполлодор ὁ κηποτύραννος (властитель сада) (стр. 26). Совре менником Протарха был математик Филонид из сирийской Ла одикии. Эпикурейская школа получила большое распространение і римском мире, где с успехом излагал на латинском языке ее учени: К. Амафиний уже в середине второго века. Ученик и преемни Аполлодора, Зенон из Сидона, с большим успехом преподавал Афинах, до 78 года до Р. Х; его соученика и позднее преемника Фед ра Цицерон слушал около 90 года до Р. Х. в Риме. За Федром следова. Патрон в Афинах; в Риме преподавал около 50 года до Р. Х. Сиро (Скирон), учитель Вергилия, и Филодем (стр. 26). К той же эпох принадлежал и поэт эпикурейской школы, Лукреций Кар (жи вероятно, от 96 до 55 года до Р. Х.). Нам известны еще многие име эпикурейцев,* в том числе их ревностная покровительница, же императора Траяна, Плотина. Школа, распространенность котор в 230 году после Р. Х. засвидетельствована Диогеном (Х, 9), еще в 320 году — Лактанцием (Instit. III, 17), угасла лишь в че вертом веке христианской эры. Но в научном отношении она была мало способна к развитию, и если Эпикур заставлял своих учеников строго держаться буквы своего учения (Diog. X, 12 и в др. мест.), то это настолько удалось ему, что среди этой школы нам неизвестно ни одной заслуживающей внимания попытки дальнейшего развития ее учения.

§ 74. Система эпикуреизма. Общие замечания. Каноника[1]

Философская система есть для Эпикура еще в гораздо большей мере, чем для Зенона, только средство для практических задач. Он мало ценил ученые изыскания и математические науки, которые он упрекал в том, что они не приносят никакой пользы и не соответствуют действительности; и его собственное образование в обоих этих отношениях было весьма недостаточным. Но и среди философских дисциплин он ценил в области диалектики лишь исследования о критериях истины, и потому назвал эту часть своей системы каноникой;** о физике он говорил, что мы нуждаемся в ней лишь потому,

---

[1] Wallace, Epicureanism (1880). О разногласиях в эпикур. школе Hirzel, Ciceros philos. Schriften, I, стр. 98 и сл. Об учении Эпикура об опыте Natorp, Forsch. zur. Geschichte des Erkenntnissproblems, стр. 209 и сл. (По-русски: Ф. А. Ланге, История материализма. Гюйо, Мораль Эпикура. См. также статью С. Н. Трубецкого об Эпикуре в слов. Брокгауза-Эфрона; перепеч. во 2 т. его «Ист. древн. философии». Прим. пер.)

что знание естественных причин освобождает нас от страха перед богами и смертью, и знание человеческой природы показывает нам, чего мы должны желать и чего избегать. Таким образом, и эта часть философии не имеет для него самостоятельного значения.

Если с практической односторонностью стоицизма связан его эмпиризм и материализм, то та же связь проступает еще сильнее у Эпикура. Этике, которая стремится всецело укрепить личность на ее собственной почве, вполне соответствует взгляд, что лишь единичные материальные предметы суть первичная реальность, и что лишь чувственное ощущение есть источник наших представлений; и если человек находит свою высшую задачу в том, чтобы оградить от всяких помех свою индивидуальную жизнь, то он не будет ни искать в мироздании следов разума, на который он мог бы опереться и законам которого он должен был бы повиноваться, ни пытаться дать теоретическую основу своему поведению через изучение этих законов. Мир представляется ему механизмом, в пределах которого он устраивается как можно лучше, но в отношении которого он не имеет потребности знать что-либо, помимо того, что́ затрагивает его собственное благополучие; а для этой цели, по-видимому, достаточны опыт и естественный рассудок, без особенно большого логического аппарата.

Соответственно этой точке зрения, Эпикур прежде всего в канонике признает критерием истины в теоретическом отношении восприятие, а в практическом отношении (о чем см. § 76) — чувства удовольствия и неудовольствия. Восприятие есть очевидное (ἐνάργεια), то, что всегда истинно; если бы мы стали сомневаться в нем, то мы сделали бы невозможным не только знание, но и всякое действие (ср. стр. 180); и даже обман органов чувств не опровергает этого, ибо ошибка лежит не в восприятии, а в суждении: образ, который мы, казалось, видели, действительно коснулся нашей души, мы только не имеем права допускать, что ему соответствует предмет или что он сполна передает последний. (Однако, Эпикур не сообщает, по какому признаку мы должны отличать образы, которым соответствует предмет, от образов, которым предмет не соответствует.) Из восприятий возникают представления памяти или понятия (πρόληψις),[1] так как то, что неоднократно воспринималось, запечатлевается в воспоминании. Так как эти понятия относятся к прежним восприятиям, то они также всегда истинны; поэтому наряду с восприятиями (αἴσθησις) и чувствами (πάθη) к критериям истины можно причислить и понятия. И так как, по Эпикуру, представления воображения также возникают под действием объективных образов, предстоящих душе (ср. стр. 198), то и они причисляются к критериям. Лишь если мы выходим за пределы восприятия как такового, если

---

[1] Их надо, конечно, отличать от κοιναὶ ἔννοιαι или προλήψεις стоиков (см. стр. 180).

мы из известного нам образуем мнение (ὑπόληψις) о неизвестном, возникает вопрос, истинно или ложно это мнение. Для того чтобы быть истинным, мнение, если оно относится к будущим событиям, должно быть подтверждено опытом, а если оно касается скрытых причин явлений, должно быть неопровержимо опытом. Эпикур указывает (у Diog. X, 32) четыре пути, по которым от восприятий можно дойти до предположений (ἐπίνοιαι); но мы не можем искать у него и его школы научной теории индукции (как это показывает еще сочинение Филодема π. σημείων, «о знаках»).

§ 75. Физика Эпикура. Боги[1]

Взгляд Эпикура на природу определяется прежде всего желанием исключить из хода вещей всякое вмешательство сверхъестественных ричин, ибо такое вмешательство лишало бы человека всякого ду- евного спокойствия и заставляло бы его находиться в постоянном рахе перед неисчислимыми силами. Он надеется достигнуть этой ли вернее всего чисто механическим объяснением природы; и когда искал такого объяснения среди древних систем (сам он не был ни игоден, ни способен создать свою собственную естественно-научную орию), то он не находил системы, которая лучше соответствовала ы этой цели, чем атомистика Демокрита; и вместе с тем эта система авала ему лучшие исходные точки для его этического индивидуализма; с этой системой он ознакомился раньше всего и, вероятно, лишь ее одну знал более или менее основательно. Вместе с Демокритом Эпикур объявляет основными элементами всего сущего атомы и пустоту; все вещи состоят отчасти из агрегатов атомов, отчасти из их сплетений, между которыми находятся большие или меньшие пустые промежутки. Атомы он представляет себе совершенно так же, как Демокрит, с той только разницей, что число различных форм, присущих им, он считает не бесконечным, а ограниченным. В силу своей тяжести атомы падают в пустом пространстве; но так как в последнем (как возражал Аристотель) все атомы должны были бы падать с одинаковой скоростью и, следовательно, не могли бы сталкиваться между собой, то Эпикур допускал — и это допущение было также в интересах признания свободы воли, — что атомы сами собой (sponte) и не определяемые никакой причиной (ἀναιτίως) чуть-чуть уклоняются от вертикальной линии падения.[2] В силу этого они наталкиваются друг

[1] Ланге, Истор. материализма т. I, гл. 4. Goedeckemeyer, Epikurs Verhältniss zu Demokrit in der Naturphilosophie (1897).

[2] [Если справедлива упомянутая на стр. 70 прим. 1 гипотеза, что первоначальное движение атомов было, по Демокриту, не вертикальным падением, а хаотическим движением в разные стороны, то следует признать, что Эпикур в этом вопросе уклонился от более рационального учения Абдерита, стоящего в полной гармонии с пред-

на друга, перемешиваются между собой, взаимно отталкиваются, частью оттесняются кверху, и отсюда возникают те вихревые движения, которые создают в различных частях бесконечного пространства бесчисленные миры; эти миры, разделенные пустыми промежутками (μετακόσμια, intermundia), находятся в самых разнообразных состояниях, но все они возникли во времени и со временем снова погибнут.

Если, таким образом, возникновение мира обусловлено, по мнению Эпикура, чисто механической причиной, то Эпикур особенно настаивает также на том, чтобы и все единичные явления в мире объяснялись чисто механически, с исключением всех телеологических точек зрения. Но каким именно образом следует объяснять данное явление, это для него мало существенно. Раз мы только можем быть уверены, что нечто имеет свои естественные причины, то для нас неважно, каковы именно эти причины; напротив при объяснении отдельных явлений природы Эпикур предоставляет нам выбор между всевозможными гипотезами, хотя одна из них может быть более вероятной, чем другая; и даже такие явные нелепости, что Луна действительно увеличивается и уменьшается в размере, он не отклоняет безусловно. Между прочим, он и его школа упорно утверждали — вероятно, чтобы не поколебать достоверности чувственных восприятий, — что Солнце не больше или только немногим больше своего кажущегося размера.

Живые существа возникли, по его учению, первоначально из земли, и между ними вначале имелись уродливые создания; но из них сохранились лишь жизнеспособные (ср. стр. 68). У Лукреция (V, 925 и сл.) встречаются правдоподобные и рассудительные догадки о первобытном состоянии и постепенном развитии людей. Душа животных и людей состоит из огненных, воздушных и пневматических частиц и, сверх того, из своеобразного, еще более тонкого и подвижного вещества, которое есть причина ощущения и переходит в ребенка из душ родителей. Но к неразумной душе (anima) у человека присоединяется еще разумная часть (у Лукреция mens или animus), в которой Эпикур нуждался для своей этики (ср. стр. 201); эта разумная часть, подобно стоическому ἡγεμονικόν (стр. 185), помещается в груди, тогда как неразумная часть души распространена по всему телу. О те-

---

посылками атомистической системы, в угоду обманчивой видимости и, таким образом, видоизменил это учение, как и во многих других отношениях, в духе грубого сенсуализма. Во всяком случае, его допущение такого вертикального падения стоит в явном противоречии с его собственным взглядом, что в пустом пространстве нет верха и низа. Наконец, его учение об уклонении атомов стоит в полном противоречии со строго механическим мировоззрением атомизма. Хотел ли Эпикур действительно обосновать этим учением о произвольном уклонении свободу человеческой воли — это не вполне достоверно, так как свидетельства в пользу этого у Лукреция, Цицерона и Плутарха не подтверждаются в наших источниках никаким прямым суждением самого Эпикура. Ср. Brieger, De atomorum epicurearum motu principali 1888].

лесном составе этой разумной части нам ничего не сообщают. После смерти атомы души рассеиваются, так как тело уже не может их сдержать; и именно это Эпикур находит крайне утешительным, ибо лишь убеждение, что после смерти мы вообще перестаем существовать, может основательно избавить нас от страха перед ужасами ада. — Из деятельности души Эпикур объясняет восприятия вместе с Демокритом (от которого Эпикур уклоняется лишь во второстепенных пунктах) как результат соприкосновения души с образами (εἴδωλα), которые отделяются от поверхности тела и достигают души через органы чувств; и то же самое объяснение распространяется и на представления воображения (φαντασίαι ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας), с той только разницей, что в них душа затрагивается образами, объекты которых уже не существуют, или которые вообще образовались лишь в воздухе из смешения разнородных образов или из новых сочетаний атомов. Движения, возбуждаемые в душе проникающими в нее образами, вызывают вновь и прежние движения души; или, в иной формулировке: из бесчисленных, постоянно окружающих нас образов, мы вынуждены обращать внимание на те, которые сходны с прежними образами, и это есть воспоминание. Из сочетания образа воспоминания с восприятием возникает мнение, а вместе с ним и возможность заблуждения (ср. стр. 195—196); через умозаключения от воспринятого (т. е. через некоторую самодеятельность мышления, возможность которой остается, однако, необъясненной в системе Эпикура) мы познаем скрытое. В движениях, которые возбуждаются представлениями в душе и от нее передаются телу, состоит воля. Эпикур решительно утверждает свободу воли в смысле чистого индетерминизма, горячо протестуя против стоического фатализма. Однако, у него нельзя найти и следа более глубокого психологического исследования этого вопроса.

Эпикур надеется, что эта физика, вместе со страхом смерти, навсегда устранит и страх перед богами. Правда, веру в богов он оставляет неприкосновенной — отчасти потому, что общераспространенность этой веры, по его мнению, свидетельствует, что она основана на подлинном опыте, — именно что образы, из появления которых он, согласно вышеизложенному, только и может объяснить эту веру, по крайней мере отчасти происходят от реальных существ, т. е. суть восприятия, а не простые представления воображения; отчасти потому, что он сам испытывает потребность созерцать свой идеал блаженства осуществленным в богах. Но он лишь отчасти может присоединиться к господствующим представлениям о богах и решительно борется против общепринятого мнения об их отношении к миру. Правда, и он допускает множественность богов, и считает их даже бесчисленными; точно так же для него само собой разумеется, что они обладают прекраснейшей формой человека. Он приписывает им также различия по полу, потребность в питании, язык — даже греческий язык. Но блаженство и нетленность богов — эти два сущест-

енных признака его понятия божества — требуют, по его мнению, чтобы они вместо наших грубых тел имели тонкие эфирные тела и жили в промежутках между мирами, так как иначе их коснулась бы гибель миров, в которых они обитают, и предвидение этой участи нарушало бы их блаженство. Но это блаженство требует также, чтобы они не были обременены заботой о мире и людях, которую им навязывает вера в провидение; и еще более необходимо это признание для душевного спокойствия человека, которое не имеет более опасного врага, чем мнение, будто высшие силы вмешиваются в ход земных вещей. Поэтому Эпикур решительный противник этой веры во всякой ее форме. Народная религия возникла, по его мнению, только из невежества и, прежде всего, из страха; стоическое учение о провидении и судьбе не только, как он полагает, опровергается фактическим устройством мира, но, к тому же, еще более безнадежно, чем нелепости мифологии. Его почитатели (как напр. Лукреций I, 62 и сл.) восхваляют как его бессмертную заслугу то, что он освободил человечество от этого безумия, от бремени страха перед богами (religio); но вместе с тем они прославляют его благочестие и его участие в традиционном богопочитании.

§ 76. Этика Эпикура[1]

Если в своей физике Эпикур признал атомы основой всего сущего, то в своей этике он объявляет личность целью всего поведения. Мерилом (κανών) для оценки благ и зол является наше чувство (πάθος, ср. стр. 195); единственное безусловное благо есть то, к чему стремятся все живые существа, — удовольствие, единственное безусловное зло есть то, чего все избегают, — страдание. Поэтому Эпикур в общем вместе с Аристиппом[2] считает удовольствие последней целью нашей деятельности. Однако при этом он имеет в виду не отдельные ощущения удовольствия как таковые, а блаженство всей жизни: наше

[1] Guyau. La morale d'Épicure (1878; 2 изд. 1881). Русск. пер. Гюйо, Мораль Эпикура, СПб. 1898.

[2] [Что Эпикур в своем учении об удовольствии примыкает к Аристиппу (а также, вероятно, к Евдоксу), — это признано всеми. Наряду с этим, однако, он при развитии своего учения подвергся, с одной стороны, по-видимому, влиянию Платона и Аристотеля (см. Brochard в Journal des Savants 1904); с другой стороны, он и в этой области испытал сильное влияние Демокрита, которое сказывается не только в многочисленных отдельных предписаниях и отчасти в буквальных заимствованиях, но и в основных положениях этики; см. Hirzel, Unters. z. Cic. I. 134 и сл. и в особ. Natorp, Ethik des Demokrit. стр. 127 и сл. Что и в канонике (см. Hirzel там же) Эпикур в существенных пунктах имеет своим источником Демокрита, — через посредство Навсифана, — это показал Sudhaus, Rhein. Mus. 1893, стр. 321 и сл. на основании «Риторики» Филодема, кн. II. В силу этого, отрицательная позиция, которую занимал в этом вопросе Целлер (Phil. der Griech. III, 1, стр. 473 и сл. прим. 1), не может быть более поддерживаема].

суждение об отдельных удовольствиях и страданиях должно определяться их отношением к этому общему блаженству. Далее, по его мнению, подлинное значение удовольствия состоит в удовлетворении потребности и, следовательно, в устранении неудовольствия; нашей последней целью является не положительное удовольствие, а свобода от страданий, не душевное движение, а душевное спокойствие. И так как существенное условие последнего лежит в нашем собственном душевном состоянии, то Эпикур считает духовное удовольствие и страдание гораздо более важными, чем телесные. Хотя он открыто и резко заявляет (несмотря на наличность у него суждений с несколько иным оттенком), что всякое удовольствие и неудовольствие в конечном счете проистекает из телесных состояний, но он все же замечает, что на тело действуют лишь наличные в данный момент наслаждения и страдания, на душу же действуют также и прошедшие и будущие. И эти чувства, основанные на воспоминании, надежде и страхе, по его мнению, настолько сильнее других, что он считает себя вправе прославлять могущество духа над телесными страданиями столь же безусловно и с такими же преувеличениями, как это делали киники и стоики; ибо тягчайшие страдания длятся недолго и быстро полагают конец нашей жизни, а менее интенсивные выносимы и могут быть преодолены более сильными духовными наслаждениями.

Лишь условием душевного спокойствия является добродетель; но она — столь неизбежное условие, что и по Эпикуру блаженство неразрывно связано с ней, хотя его система и не дает ему возможности признать самостоятельную ценность добродетели. Разумение освобождает нас от беспокоящих предрассудков, от пустых вымыслов и желаний, и учит нас истинному искусству жизни; самообладание охраняет нас, вызывая правильное отношение к удовольствию и неудовольствию; храбрость, внушая нам презрение к смерти и боли, освобождает нас от страданий; справедливости мы обязаны тем, что никакой страх перед наказаниями не нарушает нашего душевного спокойствия. Сам Эпикур вел образцовую жизнь, и его изречения обнаруживают чистоту помыслов и правильность нравственного суждения, далеко превосходящие их недостаточное научное обоснование. Его идеал мудреца довольно близко подходит к стоическому: хотя он не требует от мудреца ни стоической апатии, ни отказа от чувственных наслаждений, но он заставляет его настолько властвовать над его вожделениями, что они никогда не могут склонить его к чему-либо неправильному. Мудрец Эпикура столь независим от всего внешнего, его блаженство столь полно и его мудрость так прочна, что Эпикур может сказать о нем то же, что стоики говорят о своем мудреце: именно, что он есть божество среди людей и что, даже питаясь хлебом и водой, он может ни в чем не завидовать Зевсу.

Соответственно этому идеалу, жизненные предписания Эпикура направлены прежде всего на то, чтобы предоставить отдельной

личности как таковой, через освобождение ее от предрассудков и ограничение вожделений, самоудовлетворенное и независимое от внешнего мира бытие. Если он сам жил необычайно скромно и непритязательно, то он призывает и других к непритязательности; даже из естественных вожделений лишь часть направлена на необходимое, тогда как большинство вожделений неестественны и суетны. К последним Эикур причисляет главным образом стремление к славе и почестям. Правда, он не требует подавления чувственных вожделений и не хочет даже запрещать более обильного наслаждения жизнью; но тем более он настаивает на том, что не нужно делать себя зависимым от всего этого: не в том дело, чтобы мало пользоваться внешними благами, а в том, чтобы мало в них нуждаться. Даже к жизни человек не должен безусловно привязываться: Эпикур разрешает ему через добровольную смерть освобождаться от невыносимых страданий; но он полагает, что такой случай не легко может представиться.

Труднее Эпикуру при его предпосылках обосновать необходимость и значение общественной жизни людей. Его система открывала ему для этого лишь один путь: соображение тех выгод, которые люди могут получить из своей взаимной связи; и наш философ, дорожа более всего свободой от внешних помех, ищет этих выгод гораздо более в защите от правонарушений, чем в положительном содействии личности через нравственное общение. Это применимо у него прежде всего к государству. Цель всех законов есть охрана общества против правонарушений, от которых только разумные воздерживаются добровольно, сознавая их вредность, тогда как масса удерживается от них только наказанием. Нашему философу кажется наиболее желательным пользоваться этой обеспеченностью, не стесняя вместе с тем своего покоя теми заботами и опасностями, которых не может избегнуть политический деятель. Поэтому он советует повиноваться законам, так как при нарушении законов никогда нельзя быть свободным от страха перед наказанием; но он предпочитает воздерживаться от участия в государственной жизни, если исключительные обстоятельства не требуют иного; его лозунг есть λάθε βιώσας (живи незаметно!). Он высказывает также сомнения и против семейной жизни и брака. Зато у него и в его школе было особенно живо чувство дружбы; и как бы скудным ни казалось его учение, которое сводит ценность этого отношения лишь на значение взаимной поддержки и вытекающего отсюда чувства обеспеченности, — фактически он выходит далеко за эти пределы. Эпикурейские дружеские союзы столь же прославлены, как и пифагорейские, и мнимую общность имущества у пифагорейцев Эпикур отвергал лишь потому, что среди друзей такое учреждение должно быть излишним. Однако, его принципам не соответствовало бы ограничивать свою благожелательность кругом личных друзей; напротив, он сам, как и некоторые лица его школы,

славятся вообще своим мягким и человеколюбивым настроением; у него самого это настроение выражается, между прочим, в утверждении, что приятнее оказывать благодеяния, чем получать их.

III. Скепсис [1]

§ 77. Пиррон и его ученики

Школа Пиррона была основана еще несколько ранее, чем стоическая и эпикурейская школы; она стоит близко к последним по своим практическим задачам, но цель жизни она пытается найти не через посредство какого-либо определенного научного убеждения, а, напротив, через отказ от всякого такого убеждения. Пиррон из Элиды, вероятно, был уже знаком с учением элидо-мегарской школы,* когда он вместе с Анаксархом (см. стр. 73) участвовал в походе Александра в восточные страны;** через него он, быть может, ознакомился и с сомнениями Метродора (стр. 73). Позднее на своей родине, где он жил очень бедно, но пользуясь всеобщим уважением, он основал собственную школу, которая, однако, не получила большого распространения. Он дожил до 90 лет и умер, по-видимому, около 275 года до Р. Х. Он не оставил никаких сочинений; его учение уже древние знали лишь из сочинений его ученика Тимона из Флиунта, который позднее жил в Афинах и умер здесь, также в возрасте около 90 лет, после 241 г. до Р. Х.[2]

Чтобы счастливо жить, нужно, по мнению Тимона (Аристокл у Евсев. praep. ev. XIV, 18), уяснить себе троякое: каковы свойства вещей, как мы должны относиться к ним и какую пользу может принести нам это отношение к вещам.

Однако, на первые два вопроса можно только ответить, что свойства вещей нам совершенно неизвестны, так как восприятия показывают их нам не какие они есть, а лишь какими они нам кажутся, а наши мнения совершенно субъективны; поэтому мы никогда не можем ничего утверждать (οὐδὲν ὁρίζειν), никогда не имеем права говорить: «это — таково», а должны всегда лишь говорить: «это кажется мне таковым»; и, таким образом, воздержание от суждения (ἐποχὴ ἀφασία, ἀκαταληψία) *** есть единственное правильное отношение

---

[1] Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften III. 1883. Brochard, I sceptiques grecs (1887). Raoul Richter, Der Skeptizismus in d. Philosophie Bd. I (190· (Русск. пер. Рауль Рихтер. Скептицизм в философии. СПб. 1910). Godeckemeyer. Die Geschichte des griech. Skeptizismus (1905).

[2] Согласно свидетельству Филодема, он пережил Клеанфа (ум. 232 г. см. ст| 176). Wachsmuth, Sillogr. grec. reliquiae (1885), стр. 13 относит его смерть к 226 Его отрывки у Wachsmuth'а и у Diels'а, Poët. philosoph. fragm., стр. 173 и сл.

вещам. Но если мы будем соблюдать это отношение, то, как полагает Тимон, непроизвольным результатом его явится атараксия или апатия. Ибо кто отказывается что-либо знать о свойствах вещей, тот не может приписывать какой-либо вещи бóльшую ценность, чем иной. Он не будет думать, что нечто само по себе хорошо или дурно, а будет выводить эти понятия из закона и обычаев; он будет равнодушен ко всему остальному, будет искать только правильного душевного настроения или добродетели, и вместе с душевным спокойствием найдет и блаженство. Поскольку же он вынужден действовать, он будет следовать вероятности, природе и традициям. Но при научном обосновании этих учений Пиррон, по-видимому, не исследовал более глубоко отдельных представляющихся здесь проблем: десять скептических тропов, которые приписывают ему позднейшие писатели, принадлежат несомненно лишь Энесидему (§ 89). Нам сообщают имена некоторых учеников Тимона, и один из них имел в свою очередь ученика;* но то были последние осколки пирроновского скептицизма; его заменил, начиная с середины третьего века, академический скептицизм.

§ 78. Новая Академия

По этому новому пути повел Академию А р к е с и л а й из Питаны в Эолии (315/4—241/0 до Р. Х.), преемник Кратета (см. стр. 134). Мы лишь неполно знаем его учение, и так как он ничего не писал, то уже древние знали его учение лишь из третьих рук. Он отрицал, как говорит Ц и ц е р о н (De orat. III, 67), возможность познавать что-либо через чувства или разум (sensibus aut animo); но главным предметом его нападок служило учение Зенона о постигнутом представлении. Наряду с некоторыми более формальными сомнениями, он противопоставлял ему то главное возражение, что нет представлений, которые носили бы в себе верный признак своей истинности, и он пытался доказать это самыми многообразными аргументами. По-видимому, он оспаривал также стоическую физику и теологию. Таким образом, он утверждал, вслед за Пирроном, что нам остается только полнейшее воздержание от суждения (ἐποχή). Он сам настолько строго придерживался этой точки зрения, что не хотел выдавать даже самый этот принцип за знание. Но он не признавал, чтобы вместе с знанием уничтожалась и возможность действования; ибо представление приводит в движение волю и тогда, когда не считаешь его знанием; и чтобы действовать разумно, достаточно следовать вероятности (τὸ εὔλογον), которая образует высший критерий для практической жизни.

После Аркесилая его кафедру занял Л а к и д из Кирены. Последний еще до своей смерти передал (в 224/2 году) управление школой фокеянам Т е л е к л у и Е в а н д р у, за которыми следовал Г е г е с и н ** (Климент Александрийский называет его Гегесилаем). Одна-

ко об этих лицах, как и о других академиках, которые упоминаются в эту эпоху, нам известно только одно: что они не уклонялись от направления, намеченного Аркесилаем. Тем бóльшее значение имеет Карнеад, которого поэтому называют также основателем третьей, или новой Академии, тогда как Аркесилай считается основателем второй или средней Академии, а Филон и Антиох (§ 81) — основателями четвертой и пятой. Этот проницательный и ученый человек, отличавшийся также увлекательным красноречием, родился в 224/2 году до Р. Х. в Кирене, стал главой школы, вероятно, до 155 года, когда он прибыл в Рим в составе философского посольства (см. стр. 173), и стоял во главе академии до 137 года, когда он передал свою должность своему одноименному родственнику; он умер в 129/8 г. до Р. Х. Он не оставил сочинений; изложение его учений было делом его учеников, главным образом Клитомаха.* — Учебная деятельность Карнеада есть высшая точка в развитии академического скепсиса. Аркесилай направлял свои нападки, главным образом, против стоического учения о критерии истины; Карнеад также считал стоиков, этих виднейших догматиков того времени, своими главными противниками; но он исследовал вопрос о возможности знания в более общей форме и подверг воззрения различных философов более обстоятельной, глубокой и детальной критике, чем его предшественники; вместе с тем он точнее определил степени и условия вероятности. Он прежде всего ставил принципиальный вопрос: возможно ли вообще знание? Он считал себя вправе дать отрицательный ответ на него, так как (это он подробно доказывал) нет ни одного рода убеждения, который бы не обманывал нас, ни одного истинного представления, с которым не было бы до неразличимости сходно ложное представление; следовательно, нет критерия истины в смысле стоического «постигнутого представления». Он отрицал также возможность доказательства, во-первых, потому, что эта возможность сама должна быть доказуема, чтó ведет к petitio principii, и во-вторых, потому, что посылки доказательства сами должны быть доказываемы, и так далее до бесконечности. Далее, он подробно исследовал содержание философских систем, и в особенности со всех сторон оспаривал стоическую теологию. Если стоики доказывали существование Бога из целесообразного устройства мира, то Карнеад оспаривал одинаково как допустимость этого умозаключения, так и правильность его посылки, которой он противопоставлял множество зла в мире. Он нападал также на само понятие Бога: насколько нам известно, он первый пытался остроумно доказать, что нельзя мыслить божество как живое и разумное существо (ζῷον λογικόν), не приписывая ему качеств и состояний, которые противоречат его вечности и совершенству; лишь мимоходом упомянем мы здесь о его критике политеизма и о его нападках на стоическую веру в прорицания, с чем была связана и его полемика против стоического детерминизма. Еще большее впечатление, по-

видимому, производила его критика нравственных понятий, образцом которой служили его две лекции в Риме, в защиту справедливости и против нее; для этой критики он пользовался, по примеру софистов, главным образом противоположностью между положительным и естественным правом. Впрочем, мы недостаточно осведомлены об этой критике, и вообще имеющиеся у нас сведения о Карнеаде не дают нам исчерпывающей картины его научной деятельности. Общий итог его скептических рассуждений сводился, разумеется, к давно уже высказанному результату: к абсолютной невозможности знания и к требованию безусловного воздержания от суждения. Но если уже прежние скептики признали, по крайней мере, вероятность, как норму для нашего практического поведения, то Карнеад развивает далее эту мысль. А именно, он различал три степени вероятности; и чем важнее какой-либо вопрос для нашего блаженства, тем более мы должны стараться достигать в нем высшей степени вероятности. Из вероятных представлений, говорил он, одни вероятны сами по себе, у других их вероятность усиливается вероятностью всех связанных с ними представлений, а в третьем классе представлений исследование подтверждает это впечатление вероятности и относительно всех представлений, связанных с данным (φαντασία πιθανή, «вероятное представление», φαντ. πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος, «вероятное и лишенное противоречий * представление», и φαντ. πιθανή και ἀπερίσπαστος καὶ περιωδειομένη, «представление вероятное, лишенное противоречий и проверенное»). Карнеад, по-видимому, подробно исследовал в отдельности признаки, по которым должна быть оцениваема вероятность. Мы не можем точно установить, как он с этой точки зрения обсуждал вопросы этики; вероятнее всего, что он (конечно, с оговоркой относительно скептического воздержания) удержал староакадемический принцип естественной жизни и находил добродетель именно в стремлении к естественным благам.

После младшего Карнеада (см. стр. 204) в течение короткого времени академией заведывал Кратет из Тарса. За ним в 129/8 году следовал замечательный ученик великого Карнеада, карфагенянин Клитомах, который родился в 187/6 году и умер в 110/9 году. О его преемниках см. § 81.

ВТОРОЙ ОТДЕЛ

ЭКЛЕКТИЗМ, ВОЗОБНОВЛЕННЫЙ СКЕПТИЦИЗМ, ПРЕДШЕСТВЕННИКИ НЕОПЛАТОНИЗМА

I. Эклектизм

§ 79. Причины его возникновения и его характер

Как бы ожесточенно ни боролись между собой философские школы послеаристотелевской эпохи, разногласия между ними естественно, сглаживались с течением времени, и более ясно начинало сознаваться родство, с самого начала существовавшее, несмотря на эти разногласия, между академической, перипатетической и стоической школами. Решающее значение при этом имели однако два фактора, которые действовали одновременно: успех, который имел академический скептицизм благодаря Карнеаду, и сближение Греции с Римом. Чем более колебалась вера догматических школ в неопровержимость их учений в силу разрушительной критики Карнеада, тем более интерес их должен был переходить от специальных учений каждой школы, которые были подвержены стольким возражениям, к убеждениям, о которых можно было в существенном прийти к соглашению и которые сам критик допускал в качестве норм практического поведения, т. е. в общем признавал удовлетворительными и достаточными. С другой стороны, чем сильнее у самого Карнеада при развитии его учения о вероятности обнаруживалась потребность обеспечить себе такие практические нормы, тем легче и его школа, идя далее по этому пути, могла перенести центр тяжести на эту часть его учения; благодаря этому, она все более удалялась от скептицизма, так как то, что ранее казалось лишь вероятным, с течением времени приобрело значение прочного знания. И в том же направлении действовал римский дух, который теперь начинал приобретать влияние на греческую науку. Со времени завоевания Македонии римлянами (168 г. до Р. Х.) Греция фактически была тем, чем она все более становилась и юридически: именно частью римской империи. И вскоре, при содействии таких лиц, как Фламиний, Эмилий Павел, Сципион Эмилиан и его друзья,* между Грецией и Римом развилось научное общение; греческие учителя начинали притекать в Рим, а молодые римляне во все большем числе отправлялись в философские школы Афин и других греческих городов. Еще сильнее, чем появление философского посольства в Риме (стр. 174, 204), действовало пребывание в Риме Панэтия (§ 80), а также одновременное распространение эпикуреизма среди римлян (см. стр. 194); с начала первого века до Р. Х. греческая философия считалась необходимой составной частью высшего образо-

вания в Риме. Если при этом греки вначале были учителями, а римляне — только учениками, то все же было естественно, что первые более или менее приспособлялись к своим знатным и влиятельным слушателям, и что в общении с римским миром на них отразился дух, создавший этот мир. Духу же этому было свойственно судить о всяком воззрении скорее по его ценности для практической жизни, чем по его научной основательности. И потому эти условия также должны были содействовать развитию склонности к слиянию философских школ, к ослаблению частных различий между ними и к подчеркиванию общего между ними, главным образом, в практически важных вопросах. Но чтобы иметь возможность выбирать истинное или вероятное из различных и непосредственно несоединимых воззрений, нужно было уже заранее обладать критерием для этого; и таким путем возникла мысль об известных убеждениях, которые, казалось, бесспорны для каждого до всякого доказательства и истинность которых удостоверяется именно их всеобщим признанием, consensus gentium.

Этот эклектизм впервые проявляется в стоической школе; еще в большей степени он позднее овладевает академической; и он находит доступ и в перипатетическую школу. Напротив, у эпикурейцев этой эпохи нельзя подметить сколько-нибудь существенных уклонений от учений основателя их школы; впрочем, Зенон из Сидона, который, наряду с Аполлодором, слушал и Карнеада, усвоил себе от последнего бо́льшую диалектическую умелость, чем та, которая была распространена в его школе. Врач Асклепиад из Вифинии (между 100—50 год. до Р. Х.) заменил атомы, вместе с Гераклидом (стр. 133—134), первичными тельцами (ἄναρμοι ὄγκοι); но это есть малосущественное изменение, да к тому же он, хотя и был близок к эпикурейской школе, но не принадлежал к ней.

§ 80. Стоики: Боэт, Панэтий, Посидоний[1]

Хотя стоическая система и была более или менее завершена Хрисиппом, но все же стоики не замыкались в своем школьном учении настолько строго, чтобы отдельные члены не могли позволить себе уклонений от него; повод к таким уклонениям давали отчасти влияние прежних систем, отчасти желание справиться с возражениями противников и прежде всего с сильной критикой Карнеада. Уже преемник Хрисиппа, Зенон из Тарса, по-видимому, сомневался в учении о мировом пожаре; такие же сомнения питал и Диоген из Селевкии в последние годы своей жизни, быть может, потому, что он не мог справиться с возражениями Боэта и Панэтия. Гораздо более

[1] Hirzel, Untersuch. zu Ciceros philos. Schriften II. 1882. Schmekel, Die mittlere Stoa. 1892.

уклонялись от древнестоического учения эти два ученика Диогена. Боэт Сидонский (ум. в 119 г. до Р. Х.) не только уклонялся от старого учения в теории познания — наряду с восприятием он признавал критерием истины также разум (νοῦς), науку и вожделение, — но он мыслил также божество субстанциально отделенным от мира, хотя он и приравнивал его, вместе со своей школой, эфиру; поэтому он не признавал мира за одушевленное существо и допускал только взаимодействие между богом и миром; и соответственно этой промежуточной позиции между Зеноном и Аристотелем он также подробно оспаривал учение первого о миросожжении и заменял его учением о вечности мира. — Большее влияние имел на стоическую школу Панэтий из Родоса (приблизительно между 180 и 110 г. до Р. Х.), преемник Антипатра в Афинах и вместе с тем главный основатель римского стоицизма, друг младшего Сципиона Африканского и Лелия, наставник Кв. Муция Сцеволы, Л. Элия Стилона и других римских стоиков. Этот мыслитель, который обнаружил независимость своего суждения и в литературной и научной критике, был открытым почитателем Платона и Аристотеля, учение которых оказало влияние на его собственное; это тем более естественно, что он рассматривал стоическое учение главным образом с практической стороны и не только в более строгой школьной форме; о последнем свидетельствует, между прочим, его сочинение «О надлежащем» (περὶ καθήκοντος), которое послужило образцом Цицерону для его книги De officiis («Об обязанностях»). Вместе с Боэтом он оспаривал грядущую гибель мира, а, может быть, также и его возникновение, отрицал посмертное существование души и вместе с Аристотелем различал растительную часть души (φύσις) от животной (ψυχή), и от той и другой — разум несколько строже, чем это делали прежние члены школы. Нет основания предполагать, что он и в этике уклонялся от древнестоических принципов, хотя он, по-видимому, сильнее подчеркивал те пункты, в которых стоицизм расходился с кинизмом и сближался с Платоном и Аристотелем; он заимствовал от Аристотеля различение между теоретической и практической добродетелью и в обсуждении последней отчасти примыкал к нему. С другой стороны, он повторял сомнения Карнеада против мантики; и если он и не первый различал троякое богословие (стр. 193), то он во всяком случае делал из этого различия более свободное употребление, чем это было до тех пор принято у стоиков.

Самым знаменитым учеником Панэтия был ученый Посидоний из Апамеи, который стоял во главе прославленной школы в Родосе и умер там в возрасте 84 лет в 51 году до Р. Х.;[1] одновременно с ним жил родосец Гекатон; его преемниками в Афинах были

[1] Здесь его слушал, в числе других, и Цицерон, который использовал его книгу περὶ θεῶν * во многих сочинениях, и главным образом в работе De natura deorum II.

(одновременно) Мнесарх и Дардан, за которыми следовал, по-видимому, Аполлодор из Афин (его нужно отличать от одноименного хронографа). Однако, более точные сведения мы имеем лишь о Посидонии, который был не только философом, но и ученым исследователем — он владел всем знанием тогдашнего времени — и который оказал длительное влияние своим блестящим, часто риторическим стилем. Он, с одной стороны, в некоторых вопросах строже придерживался традиций своей школы, чем Панэтий; он защищал сожжение мира, посмертное существование души, существование демонов и в полном объеме разделял стоическое суеверие относительно прорицаний. С другой стороны, он сходился с Панэтием в преклонении перед Платоном. Для психологического обоснования столь резко подчеркиваемой стоиками противоположности между разумом и аффектами, он относил последние, вместе с Платоном (см. стр. 123) к мужеству и вожделению, которые хотя и не суть особые части души, но суть особые силы души, зависящие от состояний тела, тогда как разуму он, по-видимому, вместе с Платоном приписывал не только бессмертие, но и предсуществование; все это — отклонения от древнейшего стоицизма, которые не остались без влияния на дальнейшую эпоху. И в этике он, как и Панэтий, сближался с академиками и перипатетиками.

Нам известны еще многие другие стоики первого века до Р. Х. Таковы Дионисий, который жил около 50 года в Афинах, быть может, в качестве главы школы, Ясон, внук и преемник Посидония, оба Афинодора из Тарса, из которых один (сын Сандона) был учителем Августа,* астроном Гемин, ученик Посидония, Катон Утический,** географ Страбон (при Августе и Тиберии) и другие. Однако, ни от одного из этих писателей не сохранились философские сочинения или сколько-нибудь обширные отрывки, за исключением только Ария Дидима (см. стр. 211). Но именно он представляет дальнейший пример того успеха, который имела и в стоической школе эклектическая тенденция той эпохи.

§ 81. Академики последнего века до Р. Х.

Главным центром эклектизма была, однако, Академия. Уже некоторые из личных учеников Карнеада, как например, Метродор из Стратоники, Эсхин *** и вероятно также Хармид, отказались от убеждения в абсолютной непознаваемости вещей. Более определенно выразилась эта тенденция у ученика и преемника Клитомаха (см. стр. 205) Филона из Лариссы (по крайней мере в последние годы его жизни). Филон родился в 160/59 году до Р. Х., в 88 году бежал в Рим, где он был учителем Цицерона и умер до 79 года. Он не только ставил философии вообще задачу показывать человеку путь

к блаженству, но хотел достигнуть этого посредством подробной этической теории, оспаривая ложные нравственные воззрения и внушая истинные (Stob. Ekl. II, 7, 2 стр. 39, 20 и сл. W.); таким образом, он совершенно забывал о том воздержании от суждений, которого Карнеад придерживался и в этике, и, следовательно, не мог оставаться при точке зрения, которая делала спорной истинность всех убеждений. Поэтому, хотя он и оспаривал вместе с Карнеадом стоическое учение о критерии и считал невозможным абсолютно достоверное знание, постижение вещей в смысле стоического «постигнутого представления», однако он не отрицал всякую познаваемость вещей и доказывал, что и Аркесилай и Карнеад не имели намерения ее отрицать: ибо существует очевидность, которая дает прочное, удовлетворяющее исследователя убеждение, хотя она и не достигает безусловной достоверности понятия.[1] Таким образом, Филон искал чего-то среднего между вероятностью и знанием.

Несостоятельность этой промежуточной позиции понял преемник Филона Антиох из Аскалона (ум. в 68 году до Р. Х.), который, наряду с Филоном, слушал и стоика Мнесарха и в силу своего несогласия с новоакадемическим учением под конец вступил в спор с Филоном. Этот академик, который был другом Лукулла и которого слушал также Цицерон в Афинах, окончательно увел Академию от скептицизма к эклектизму. Если Филон еще придерживался мнения, что нет ничего абсолютно достоверного, то Антиох вернулся к утверждению достоверного знания и, тем самым, к решительному догматизму. В его возражениях против скептицизма для него, как и для стоиков, особое значение имеет несомненно мысль, что без твердого убеждения невозможно разумное устройство жизни. Впрочем, он оспаривал скептицизм и научными аргументами; так, он доказывал, что без истины нет и вероятности, а тем более — очевидности; противоречиво утверждать, что ничего нельзя утверждать, и доказывать, что ничего нельзя доказать; нельзя говорить о ложных представлениях, если отрицаешь различие между истиной и ложью, и т. п. А на вопрос, в чем же следует искать истину, Антиох отвечает: в том, в чем согласны между собой все достойные уважения философы. И, чтобы доказать, что это согласие фактически имеется относительно всех наиболее существенных вопросов, Антиох давал изложение академической, стоической и перипатетической систем, которое должно было показать, что эти три школы лишь в побочных вопросах и скорее словесно, чем по существу, расходятся между собой, — причем, конечно, дело не могло обойтись без довольно значительных неточностей. Ему самому при этом важнее всего была этика, и в ней он искал среднего пути между Зеноном, Аристотелем и Платоном; так, напр., он говорил,

[1] Карнеад еще оспаривает ἐνάργεια, которую он отождествляет с κατάληψις (Cicero Acad. II, 99).

что хотя добродетель и достаточна для блаженства, но для высшей степени блаженства необходимы также телесные и внешние блага. Его упрекали в том, что хотя он и называет себя академиком, но в сущности есть стоик; в действительности он не был ни тем, ни другим, а был именно эклектиком.

Это мировоззрение, по свидетельству Цицерона (Acad. II, 11) и Энесидема (у Phot. Cod. 212, стр. 170, 14), осталось и после смерти Антиоха господствующим в Академии, во главе которой до 51 года стоял брат Антиоха Арист, а потом, по-видимому, Феомнест. Однако, с этим мировоззрением вскоре сочеталась склонность к пифагорейским умозрениям (о ней в § 92), которую мы встречаем уже в конце первого века до Р. Х. у эклектика Евдора (в этике близкого к стоицизму), несколько позднее у Фрасилла (ум. в 36 г. до Р. Х.). Арий Дидим, учитель Августа,[1] сам причислял себя к стоикам; но дошедшие до нас части его произведения, которое давало обзор важнейших философских систем, настолько проникнуты духом одновременного ему эклектизма, что стоик и платоник в нем отличаются только по имени.

К современникам Августа Суда (Ποτάμων) относит также александрийца Потамона.[2] Этот философ сам называл свою школу эклектической. То, что нам известно об его учении — поверхностном сочетании чужих мыслей, — более всего напоминает Антиоха.

§ 82. Перипатетическая школа

Меньшим распространением пользовался такой эклектизм у перипатетиков этой эпохи. Андроник из Родоса, который стоял около 70—50 гг. до Р. Х. во главе школы в Афинах, издал, согласно Плутарху, при содействии грамматика Тиранниона, учебные сочинения Аристотеля (стр. 137, 142); это издание, а также исследования Андроника о подлинности сочинений Аристотеля и его комментарии к некоторым трудам учителя, дали толчок к усердному исследованию Аристотеля, которому с того времени посвятила себя перипатетическая школа. Эти занятия сочинениями основателя школы должны были воспрепятствовать тому, чтобы Аристотелю так легко приписывали чуждые ему воззрения. Однако ни Андроник, ни его ученик Боэт из Сидона (который отрицал бессмертие, а также и в других вопросах защищал натуралистическое понимание перипатетического учения), не отказывались от самостоятельных суждений в

[1] О трех последних авторах см. также стр. 25.

[2] Свида заимствовал это известие, вероятно из Diog. prosem. 21, где слова πρὸ ὀλίγου («недавно») относятся не к эпохе самого Диогена, а к эпохе источника, из которого он черпал. См. Gercke, De quibusdam Laertii. Diog. auct., стр. 8 и сл., 57.

отношении Аристотеля; точно так же Ксенарх (при Августе) оспаривал учение Аристотеля об эфире. Стасей из Неаполя (в первой трети I века до Р. Х.), Аристон из Александрии и Кратипп, которые из школы Антиоха перешли в перипатетическую, Николай из Дамаска (род. около 64 г. до Р. Х.) и др. неизвестны нам точнее, как философы; мы не знаем также, кто был тот перипатетик, который (около 50 г. до Р. Х.) защищал вечность мира в сочинении, дошедшем до нас лишь в еврейской обработке через посредство Филона.[1]

Что, впрочем, среди перипатетиков были отдельные лица, которые были готовы внести в аристотелевское учение чужеродные мысли, — об этом свидетельствуют два произведения из нашего собрания сочинений Аристотеля: книга о мире и маленькое исследование о добродетелях и пороках. Последнее (ср. стр. 140) стоит к платоновскому учению о добродетели ближе, чем к аристотелевскому, но написано все же, по-видимому, перипатетиком. Книга о мире (ср. стр. 138)[2] есть несомненно сочинение перипатетика, который писал во всяком случае после Посидония, метеорологию которого он усердно использовал. Главная задача этой книги есть стремление сочетать аристотелевский теизм со стоическим пантеизмом; это достигается через посредство допущения, что хотя Бог по своему существу стоит вне мира и слишком возвышен, чтобы заботиться о единичных явлениях в нем, но он, с другой стороны, наполняет мироздание своей силой и действием, и что в этом смысле ему присущи те предикаты, которые ему приписывали стоики. И с этим пониманием, по мнению автора книги, согласны также Платон, Гераклит и Орфей.

§ 83. Цицерон, Варрон, школа Секстиев

В своеобразной форме выражается эклектизм последнего века до Р. Х. у римских философов этой эпохи. Среди них по своему историческому влиянию превосходит всех остальных Марк Туллий Цицерон (106—43 до Р. Х.).[3] Но он обязан этим успехом не проницательности и самостоятельности своего собственного мышления, а исключительно ловкости, с которою он, несмотря на поверхностность своего знакомства с учениями греков, сумел передать их латинскому

[1] Подлинность сочинения Филона π. ἀφθαρσίς κόσμου, ранее возбуждавшая сомнения, теперь доказана Cunant'ом в его издании сочинений Филона (1891 г.).

[2] О ней см. Phil. d. Gr. III, 1, стр. 631 и сл. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1885, стр. 399 и сл. Согласно Capelle, N. Jahrb. f. d. kl. Alt. 1905, стр. 509 и сл., автор этой книги, эклектик первой половины 2-го века после Р. Х., использовал и другие сочинения Посидония (π. θεῶν и, быть может, также π. κόσμου) и воспроизвел его мысли о Боге и мире.

[3] См. Hirzel, Unters. z. Cicero's. Philos Schriften, 3 Tle 1877—1883. Schmekel, Die Philos. der mittleren Stoa, стр. 18 и сл.

миру в ясном и понятном изложении. Цицерон сам причисляет себя к неоакадемической школе и охотно пользуется ее приемом обсуждения аргументов за и против, без окончательного решения вопросов. Однако, главный мотив его скептицизма лежит не столько в научных основаниях, которые он заимствует от академиков, сколько в противоречии между философскими авторитетами, и потому этому скептицизму с самого начала присуще стремление отказываться от сомнений там, где не имеется этот повод к ним. Поэтому, если он и считает, что нам не дано знание в подлинном смысле, то все же вероятность имеет для него бóльшее значение, чем для Карнеада; и о темах, которые для него важнее всего, — о нравственных принципах и о связанных с ними теологических и антропологических вопросах — он высказывается с большой решительностью, так как убежден, что правильные понятия о них вложены в нас природой, черпаются нами непосредственно из нашего собственного сознания и могут быть подтверждены всеобщим согласием. Сами воззрения, до которых он доходит, опираясь на эту основу, не оригинальны и не лишены колебаний. В этике он решительно выступает против эпикуреизма, но не умеет найти твердой позиции в отношении к стоическому и академико-перипатетическому учению; и хотя он восхищается возвышенностью стоических принципов, он все же не может одобрить неразрывно связанных с ней односторонностей. В богословии он серьезно заинтересован верой в существование богов и божественного провидения, в психологии — верой в бессмертие души и свободу воли; но он не решается определенно высказаться о природе Бога и нашего духа, и если он в общем становится на сторону платоновского спиритуализма, то он вместе с тем не свободен и от влияния стоического материализма. К народной религии, как таковой, он не чувствует внутренней близости, но в интересах общества он требует ее сохранения, при возможном устранении из нее суеверий.

К Цицерону близок его друг Марк Теренций Варрон (116—27 г. до Р. Х.), который, впрочем, был гораздо более ученым, чем философом. Будучи учеником Антиоха, представителем взглядов которого его изображает Цицерон (Acad. post.), он (у Августина Civ. Dei. XIX, 1—3) вполне следует его приемам в этике, которая есть для него важнейшая часть философии, и вместе с ним нередко сближается со стоиками и со стоическим материализмом. Еще теснее он примыкает к стоикам в богословии, и в частности к Панэтию: подобно им, он описывает божество как душу мира и усматривает в богах политеизма почитание сил этой души, как они господствуют в различных частях мира; с другой стороны, он воспринимает и учение о трояком богословии (см. стр. 193, 208) и их резкую критику мифологии поэтов и не стесняется открыто порицать существенные составные части государственной религии.

Ответвлением стоицизма является также школа, которую около 40 лет до Р. Х. основал Квинт Секстий, римлянин из благородной семьи; после него во главе ее стоял его сын, и вскоре затем она угасла: к ней принадлежали Сотион из Александрии, который около 18—20 гг. после Р. Х. был учителем Сенеки, ученый энциклопедист Корнелий Цельс, Фабиан Папирий, Л. Красситий. Все, что мы знаем об этих лицах, свидетельствует о том, что они были моральными философами, которые определенно защищали стоические принципы, и впечатление, которое они производили, было основано более на силе их личности, чем на каком-либо выдающемся научном своеобразии. У Сотиона со стоическими элементами сочетались пифагорейские: если его учитель рекомендовал воздержание от животной пищи на основании общих моральных соображений, то он сам обосновывал его на учении о переселении душ. Школа Секстиев признавала также душу бестелесной; очевидно, она уже испытала на себе влияние платонизма.

§ 84. Первые века после Р. Х. Стоическая школа

Образ мыслей, который получил господство над большинством илософов, за исключением эпикурейцев, в первом веке до Р. Х., охранялся и в течение следующих веков, с той только разницей, что с ним все больше сочеталась склонность к богословским умозрениям, которые в конечном итоге вылились в неоплатонизм. Правда, разделение школ не только сохранилось, но даже укрепилось благодаря усердному изучению сочинений Платона и Аристотеля и получило официальное признание, когда в 176 году после Р. Х. Марк Аврелий основал в Афинах платные кафедры для четырех главных школ (по-видимому, по две кафедры на каждую школу). Но что противоположность между школами не имела уже прежнего значения, — об этом свидетельствует отчасти непосредственно сочетание разнородных учений, которое нередко встречается в эту эпоху, отчасти же и главным образом широко распространенная склонность ограничиваться только практическими результатами философии, относительно которых можно было легче всего столковаться с уклоняющимися философскими направлениями.

Из многочисленных стоиков императорской эпохи, имена которых нам известны, можно указать здесь следующих: Гераклита, автора сохранившихся «Гомеровских аллегорий», по-видимому, современника Августа; Аттала, учителя Сенеки; Херемона, египетского жреца, учителя Нерона; Сенеку (см. стр. 215) и его современника Л. Аннея Корнута из Лептиды (от которого сохранилось сочинение π. τῆς τῶν θεῶν φύσεως, «о природе богов»), А. Персия Флавия и М. Аннея Лукана, племянника Сенеки (39—65

после Р. Х.); Мусония Руфа и его ученика Эпиктета (см. стр. 217); Евфрата, которого восхваляет его ученик, Плиний Младший, и который принял яд в 118 году после Р. Х. в престарелом возрасте; Клеомеда, автора астрономического учебника при Адриане или Антонине Пии; наконец, императора Марка Аврелия Антонина.[1] Но и из них, насколько они нам известны, лишь Сенека, Мусоний, Эпиктет и Марк Аврелий обнаруживают своеобразие, заслуживающее внимания, тогда как Гераклит, Корнут и Клеомед лишь повторяют традиции своей школы.

Луций Анней Сенека[2] родился в самом начале христианской эры в Кордове и был воспитателем и долгое время, вместе с Бурром,* советником Нерона, по приказу которого он умер в 65 году после Р. Х. Хотя он во всех наиболее важных пунктах сохраняет учение своей школы, однако в его философии веет несколько иной дух, по сравнению с древнестоическим; он также охотно пользуется иными, нестоическими авторитетами и в особенности любит цитировать сочинения Эпикура. Прежде всего, он ограничивается почти исключительно одной моралью. Он знает стоическую логику, но не чувствует склонности подробнее заниматься ею; он восхваляет возвышенность физики и в своих naturales guestiones («Вопросах естествознанія») воспроизводит метеорологию Посидония; но более глубокий интерес в этой части философии для него представляют только богословские и антропологические учения, которые могут быть использованы с практическими целями. Не противореча стоическому материализму и пантеизму, он все же любит подчеркивать этические черты стоической идеи божества, на которых покоится вера в провидение; и точно так же в антропологии он подчеркивает учение о сродстве человеческого духа с Богом и о посмертном существовании души. Но и его мораль не всецело совпадает с древнестоической, принципы и жизненные правила которой она воспроизводит. Сенека слишком глубоко проникнут сознанием слабости и греховности людей, живое изображение которой у него поразительно напоминает ее описание у его современника, апостола Павла, и потому он не может смотреть на нравственные задачи с тем доверием к человеческим

---

[1] [Сюда принадлежит также открытый Prächter'ом (Hierokles der Stoiker 1901) Гierокл, который жил приблизительно в первой половине 2-го века после Р. Х. Ему, а не, как это думали до сих пор, гораздо более позднему неоплатонику Гиероклу (см. ниже § 101), принадлежат сохранившиеся у Стобея отрывки учебника морали, из первой части которого, именно обсуждения основных вопросов этики (ἠθικὴ στοιχείωσις), был недавно найден на папирусе значительный отдел и опубликован H. v. Arnim'ом (Berliner Klassikertexte, H. IV, 1906). По-видимому, он тождествен с Гиероклом, упоминаемым Геллием (Noct. Att. IX 5, 8). Сохранившиеся части его труда не дают ничего нового для знакомства со стоическим учением и во многих отношениях напоминают Мусония и Эпиктета].

[2] Новейшее критическое издание под ред. Hermes, Hosius, Gercke, Hense. 3 т. 1899/1907.

силам, которое было присуще древнему стоицизму. Так как он отказывается от надежды найти в этом мире мудреца или самому стать таковым, то он склонен понизить требования, предъявляемые к людям; несмотря на строгость своего требования, чтобы мы посредством нравственной работы над самими собой сделали себя независимыми от всего внешнего, несмотря на пышное красноречие, с которым он описывает ценность для нас этой независимости, он все же нередко приписывает внешним благам и бедствиям значение слишком большое, которое собственно не вправе им приписывать стоик. Если он, далее, настойчиво подчеркивает, в духе своей школы, естественную связь между людьми, то все же у него каждое отдельное государство, по сравнению с великим общечеловеческим и мировым государством, еще в меньшей мере заслуживает внимания мудреца, чем это было у древних стоиков; и в самом его космополитизме сильнее выступают более мягкие черты — любовь к людям и сострадание. Весьма примечательно также обратное действие его морали на его антропологию и теологию. Чем болезненнее он ощущает силу чувственности и аффектов, тем более он склонен углублять, несмотря на свой материализм, противоположность между телом и душой; нередко он высказывает влечение к избавлению души от цепей тела и прославляет смерть, как начало истинной жизни, в выражениях, которые звучат скорее платонически, чем стоически;* и на том же основании он вместе с Посидонием (и Платоном) различает в самой душе (в principale, ἡγεμονικόn) одну разумную и две неразумные части. И чем большую ценность имеет для него в борьбе разума с чувственностью мысль, что этот разум есть божественное в человеке, что его закон есть воля божества, тем более определенно он должен был также отличать божество, как действующую силу, от косной материи. Сенека настойчиво подчеркивает, что правильное богопочитание состоит лишь в чистоте жизни и богопознании, а не в жертвах, что это почитание совершается в собственной груди, а не в храмах; и в качестве достойного представителя римского стоицизма он беспощадно нападает на нелепость мифологии и суеверность господствующего поклонения богам (ср. стр. 192).

Еще более исключительно занимался моралью Мусоний Руф из Вольсиний — стоик, который пользовался высокой репутацией, в качестве учителя философии, в Риме при Нероне и Флавиях; из его лекций, записанных Поллионом, сохранились многочисленные отрывки.[1] Согласно Мусонию, добродетель есть единственная цель философии: все люди суть нравственно больные, философ же есть врач, который должен их излечить. Но добродетель в гораздо большей мере есть дело упражнения и воспитания, чем обучения; склонность к ней прирождена нам и легко может быть развита в убеждение, главное

[1] Изданы Hense 1905.

же состоит в применении этого убеждения. Поэтому философ нуждается лишь в немногих научных положениях. Он должен показать нам, чтó находится и чтó не находится в нашей власти. В нашей же власти — только применение наших представлений, и ничего, кроме этого. Поэтому на нем одном основаны наша добродетель и наше блаженство; все остальное есть нечто безразличное, чему мы должны безусловно покоряться. В применении этих принципов к человеческой жизни мы встречаем чистое, человеколюбивое, мягкое и в отношении врагов нравственное учение, которое в отдельных чертах склоняется к кинической простоте. Но как бы сильно ни действовали лекции Мусония на его слушателей, все же в научном отношении они, по-видимому, содержали мало нового.

Учеником Мусония был Эпиктет из Гиераполя,[1] который жил в Риме сначала (еще при Нероне) в качестве раба, затем в качестве вольноотпущенника и в 94 году после Р. Х., когда Домициан изгнал из Рима всех философов, переселился в Никополь в Эпире; здесь его слушал Флавий Арриан, который записал содержание его лекций.[2] Вместе со своим учителем, и он видит задачу философии исключительно в воспитании к добродетели, в исцелении нравственных недугов; и если он и предполагает, в качестве основы для этого, стоическую систему, то он не только придает мало значения диалектическим исследованиям, но и из физики нуждается для обоснования своих нравственных предписаний лишь в немногих положениях: таковы — вера в божество и его заботу о людях, вера в разумность мироустройства и хода вещей, вера в сродство человеческого духа с Богом; подобно Сенеке, он почти дуалистически противопоставляет телу дух, несмотря на свой материализм, но отказывается от личного посмертного существования души. И его нравственное учение тем легче может обходиться без большого систематического аппарата, что он, вместе с Мусонием, верит, что общие нравственные принципы от природы внедрены в нас. В нашей власти — говорит он вместе с Мусонием — лишь одно: наша воля, употребление наших представлений; лишь на воле Эпиктет основывает наше блаженство, все же остальное кажется ему столь безразличным, что различие между желательным и вредным почти не имеет значения для него. И если он в этом отношении приближается к кинизму, то он совпадает с ним и в оценке брака и государственной жизни и охотно изображает философа как киника. С другой стороны, он требует не только безусловной покорности ходу вещей, но и широчайшей, безграничной любви к людям; и он обосновывает это требование прежде всего указанием на божество и на одинаковое отношение всех людей к Богу. Вообще его философия носит религиозный характер: философ есть

[1] Bonhöffer, Epiktet und die Stoa. 1890. Die Ethik d. Epikt. 1894.
[2] В Διατριβαὶ и в 'Εγχειρίδιον,* изд. Schenkl'ем 1894, ed. minor 1898.

для него служитель и посланник божества; и если он довольно свободно относится к народной религии, то в общем он все же скорее строгий, исполненный благочестивого воодушевления нравственный проповедник, чем систематический философ.

С Эпиктетом сходится во всем понимании стоицизма его почитатель, превосходный Марк Аврелий Антонин (род. в 121 г. после Р. Х., соправитель государства с 138 г., император с 161 г., умер в 180 году)[1] он напоминает Эпиктета своим отвращением к чисто теоретическим исследованиям, своим религиозным миросозерцанием, своей сосредоточенностью на собственной внутренней жизни. Вера в божественное провидение, забота которого о людях выражается не только в мироустройстве в его целом, но также и в исключительных откровениях, приводит его к довольству всем, что влечет за собой естественный порядок и что повелевают боги. Понимание изменчивости всех вещей, тленности всего единичного учит его не стремиться ни к чему внешнему, как к благу, и не избегать ничего, как зла. В убеждении о божественном происхождении и существе человеческого духа содержится требование служить лишь демону в собственной груди и лишь от него ожидать счастья; признание равной природы у всех людей влечет к безграничной и бескорыстной любви ко всем людям. От Эпиктета Марк Аврелий отличается — помимо различной оценки политической деятельности, которая определяется различием в их жизненном положении, — главным образом, тем, что обратное воздействие этического дуализма на антропологию и метафизику, которое заметно уже у Посидония и Сенеки (см. стр. 208—209, 216), обнаруживается у него сильнее, чем у Эпиктета. Правда, и у него душа, через некоторое время после смерти, возвращается в божество; однако, дух (νοῦς) или ἡγεμονικόn он отличает не только от тела, но, в качестве деятельного и божественного начала, также от остальной души или пневмы; и о Боге он говорит, что он созерцает духов в чистом виде, вне их телесных оболочек, так как его разум непосредственно соприкасается с их истечениями; все это звучит ско рее как платонизм, чем как стоицизм. Мы видим здесь, каı стоический материализм начинает переходить в платоновский дуализм.

§ 85. Младшие киники

В качестве более односторонней формы этой стоической моральной философии следует рассматривать кинизм, который снова выступает в начале христианской эры. Чем более научные составные части стоической философии отступали на задний план перед ее

[1] Его сочинение τά εἰς ἑαυτόν («К себе самому») издано Stich'ом 1882.

практическими требованиями, тем ближе она подходила к кинизму, из которого она некогда вышла; и чем хуже становились, начиная с последнего века римской республики, нравственные и политические условия жизни, тем настоятельнее должна была казаться потребность противодействовать развращенности и бедствиям времени в резкой, но успешной форме древних киников. Тень этих киников вызвал уже Варрон в своих «Менипповых сатирах», чтобы как можно резче сказать правду своим современникам; письма Диогена,[1] по-видимому, уже ставили своей прямой целью настоящее возрождение кинической школы. Но подметить эту школу мы можем лишь в эпоху Сенеки, который среди киников своего времени чрезвычайно восхваляет Деметрия. Из позднейших киников самые выдающиеся суть: Эномай из Гадары при Адриане; Демонакс, который умер в почти столетнем возрасте в 160 году после Р. Х. в Афинах; Перегрин, который позднее назывался Протеем и который публично сжег себя в 165 году в Олимпии, и его ученик Феаген. Однако, эта школа, интересная в культурно-историческом отношении, имеет для истории науки лишь косвенное значение, как показатель распространенных настроений. Кинизм, который даже у лучших своих представителей не был свободен от некоторых злоупотреблений, у многих служил только предлогом для праздной бродяжнической жизни, для непристойного поведения, для удовлетворения тщеславия через посредство хвастливых выходок, возбуждавших сенсацию. Ни от одного из этих позднейших киников до нас не дошло ни одной новой мысли. Деметрий, а также, несмотря на свои эксцентрические выходки, Перегрин (которого Геллий, Noct. Att. XII, 11, прославляет, называя его vir gravis et constans)* высказывает те нравственные принципы, которые уже давно сделались общим достоянием через посредство стоицизма; Демонакс, который, в качестве философа, был эклектическим исследователем Сократа, пользовался всеобщим уважением за свой мягкий, любезный, человеколюбивый характер; Эномай, в отрывках своего «Изобличенного обманщика» (γοήτων φωρά), резко нападает на оракулов и в связи с этим защищает свободу воли против стоиков. В качестве проповедников морали эти лица и их единомышленники оказали значительное и, в общем, без сомнения, благотворное влияние на образ мыслей и настроение своей эпохи. Но ни один из них не прославился какими-либо научными заслугами. Но именно потому, что этот позднейший кинизм был скорее образом жизни, чем научным мировоззрением, его почти не коснулась смена философских систем; он пережил все школы, за исключением неоплатонической, сохранился до пятого века и имел еще отдельных приверженцев даже в шестом веке.

---

[1] Возникновение которых Marcks, Symb. crit. ad epistologr. graec. стр. 12 и сл., с вероятностью относит к эпохе Августа.

§ 86. Перипатетическая школа после Р. Х.

Перипатетическая школа вплоть до своего слияния с неоплатонической в общем продолжала идти по направлению, по которому она пошла со времени Андроника (стр. 211). Но ее история в эту эпоху известна нам лишь отрывочно. Самыми достопримечательными из ее членов, имена которых нам известны, были: около 50 года после Р. Х. Александр из Эге, учитель Нерона; по-видимому, одновременно с ним Сотион, а может быть, также Ахаик; при Адриане Аспазий и Адраст, один из самых выдающихся перипатетиков; около 150—180 Гермин; около 180 г. Аристокл из Мессины и Сосиген, дельный математик; около 200 года — Александр из Афродисии. Деятельность этих лиц состояла, по-видимому, почти исключительно в толковании сочинений Аристотеля и в защите учения Аристотеля; и все, что нам сообщают по этому поводу о них, лишь иногда указывает на сколько-нибудь существенное уклонение от взглядов Аристотеля. Но что и перипатетики этой поздней эпохи не всегда воздерживались от воззрений, которые были первоначально чужды их школьному учению, — об этом свидетельствует пример Аристокла. Этот выдающийся перипатетик допускал, что божественный дух (νοῦς) присущ всему телесному миру и действует в нем, и что он становится индивидуальным, человеческим духом, когда он находит организм, способный воспринять его; таким образом, Аристокл понимал божество в стоической форме за душу мира; и его современник, апологет-аристотелик Афинагор (Supplic. с. 5.)* сообщает, что перипатетики его эпохи действительно считали божество душой мира. Это сближение со стоическим пантеизмом отвергает ученик Аристокла, Александр из Афродисии, знаменитый «толкователь». Однако, хотя он хорошо знает учение Аристотеля и успешно защищает его, он также в существенных пунктах уклоняется от него слишком натуралистическим пониманием его положений. Он не только, вместе с Аристотелем, считает одни только единичные существа субстанциями, но и, уклоняясь от Аристотеля, полагает, что единичное само по себе (φύσει) предшествует общему, что общие понятия существуют, как таковые, лишь в нашем рассудке, а их реальным предметом являются лишь единичные вещи. Далее, в человеке он сближает высшую часть души с низшими, так как он совершенно отделяет «деятельный разум» от человеческой души и толкует его как действие на душу божественного разума; человек сам по себе приносит в жизнь лишь задаток к мышлению («потенциальный разум»), который лишь позднее, под действием божественного духа, развивается в «приобретенный разум»; и в связи с этим Александр более категорически, чем Аристотель, отрицает бессмертие души. Наконец, провидение он целиком сводит к природе (φύσις) или к силе, которая из высших сфер распространяется в низшие и в деятельности

которой он отрицает всякую целесообразность, направленную на человеческое благополучие. После Александра нам неизвестен ни один выдающийся учитель перипатетической философии как таковой; главным центром аристотелевских изысканий стала еще до конца третьего века неоплатоническая школа; и если отдельные лица, вроде Фемистия (§ 101), хотели скорее называться перипатетиками, чем платониками, то все же они — отчасти лишь толкователи Аристотеля, отчасти же — эклектики.

§ 87. Платоники первых веков после Р. Х.

Главным местопребыванием эклектизма продолжала по-прежнему быть платоновская школа. Ее наиболее известные члены из первых двух веков нашей эры суть: египтянин Аммоний, который преподавал в Афинах около 60—70 гг. после Р. Х.; его ученик Плутарх из Херонеи, известный философ и биограф, жизнь которого приходится, по-видимому, приблизительно между 48 и 125 гг. после Р. Х.; Гай, Кальвисий Тавр (ученик Плутарха), Теон из Смирны, которые преподавали при Адриане и Антонине Пии; Альбин, ученик Гая, которого Гален слушал около 152 года в Смирне, и его современники Нигрин, Максим из Тира и Апулей из Мадавры; Аттик, который так же, как Нумений, Кроний, известный противник христианства Цельс и вероятно также Север, принадлежит к эпохе правления Марка Аврелия; в общении с этим императором жил ученик Аттика Гарпократион. Часть этих платоников протестовала против смешения подлинного платонизма с чужеродными элементами; и борьбе с этими примесями должно было содействовать то обстоятельство, что и академики со времени Плутарха, а может быть и ранее, по примеру перипатетиков с усиленным вниманием стали изучать сочинения своего основателя (ср. стр. 26). Так, Тавр писал не только против стоиков, но также и о различии между платоновским и аристотелевским учением, а Аттик был страстным противником Аристотеля. Но тем не менее, тот же Тавр отрицал возникновение мира во времени; и если Аттик в этом пункте, как и в остальных, возражал Аристотелю, то он, с другой стороны, сближался со стоиками в своем утверждении самодовлеющего значения добродетели и в своем односторонне практическом понимании философии. Но большинство академиков продолжало следовать эклектическому направлению Антиоха; но только к этому эклектизму все более примешивались те неопифагорейские умозрения, которые встретятся нам у Плутарха, Максима, Апулея, Нумения, Цельса и других (§ 92). Образец эклектизма школы представляет, наряду с вышеназванными лицами, в особенности Альбин,* написавший

очерк учения Платона,[1] который представляет замечательное смешение платоновских, перипатетических и стоических теорий. Но Альбин при этом только следовал своему учителю Гаю. По тому же пути, насколько нам известно, идет и Север, и, таким образом, нельзя сомневаться в преобладании этого образа мыслей в платоновской школе.

§ 88. Дион, Лукиан и Гален

Ни к какой определенной философской школе не причисляли себя Дион, Лукиан и Гален, но все же все они хотели быть философами. Это название мы должны признать скорее всего приложимым к Галену. Вифинский ритор Дион из Пруссы, по прозванию Хризостом (Златоуст),[2] изгнанный Домицианом из Рима и ценимый Траяном, выступал со времени своего изгнания в одежде кинических философов; его «философия», однако, не выходит за пределы популярной морали, которая по своему содержанию не вполне ничтожна, но лишена научного характера и примыкает к древнекиническим произведениям и к стоическим учениям. Товарищ Диона по профессии Лукиан из Самосаты, плодотворная литературная деятельность которого приблизительно совпадает со второй половиной 2-го века, является противником всякой школьной философии и в особенности преследует своей сатирой киников; то, что он сам называет философией, есть собрание моральных предписаний, которыми он ограничивается уже потому, что считает все богословские вопросы неразрешимыми. Гораздо более основательно занимался философией знаменитый врач Клавдий Гален из Пергама (131—201 после Р. Х.); он написал много произведений по философии, значительная часть которых потеряна. Будучи противником Эпикура и скептицизма, более всего ценя Аристотеля, но не удовлетворенный и им, он сочетает с перипатетическим учением некоторые стоические определения, и в меньшей мере — элементы платонизма. Наряду с чувствами, достоверность которых защищает Гален, он усматривает второй источник познания в истинах, которые непосредственно достоверны для разума. Он решительно утверждает целесообразность мироустройства; однако о более глубоких умозрительных вопросах Гален высказывается довольно неуверенно и не придает им большого значения, так как они не особенно важны для жизни и поведения. Но и его этика, насколько

[1] Дошел до нас в переработанной выдержке под названием «Алкиной». Что это произведение принадлежит Альбину, — это показал Freudenthal в Hellenist. Stud. 3 Heft.

[2] Его сочинения издал J. v. Arnim, 2 Bde. 1893/96. Ср. его же «Leben und Werke des Dion von Prusa» с введением: «Sophistik, Rhetorik und Philosophie in ihren Kampfe um die Jugendbildung» (1898).

она нам известна, содержит лишь старые учения, заимствованные из разных школ.

II. Младшие скептики

§ 89. Энесидем и его школа [1]

Если эклектизму Антиоха удалось изгнать скептицизм из его главного убежища — Академии, то этим отнюдь не была одержана прочная победа над ним; напротив, так как эклектизм возник именно из того, что возражения скептиков пошатнули доверие к философским системам, то он и далее сохранял, в качестве своей предпосылки, это недоверие ко всякому догматическому убеждению, и потому было неизбежно, чтобы он снова принял форму скептической теории. Однако этот новый скептицизм далеко не достиг того влияния и распространения, которые ранее имел академический скептицизм.

Эта последняя школа греческих скептиков, которая, однако, называла свою философию не школой или учением (αἵρεσις), а направлением (ἀγωγή),* рассматривала себя как преемника не академического, а пирроновского скептицизма. После того, как последний угас в 3-м веке, его возобновил, как говорят, Птолемей из Кирены,** учениками которого были Сарпедон и Гераклид; учеником Гераклида был Энесидем, который родился в Кноссе и преподавал в Александрии. Эти новые последователи Пиррона тщетно пытались установить какое-либо существенное различие между своим учением и учением новой Академии; влияние последнего на Энесидема (который сам прежде принадлежал к Академии) и его преемников совершенно явственно; о Птолемее же и Сарпедоне мы не знаем, как они относились к Академии, и излагали ли они свою теорию в той общей форме, в какой она имеется у Энесидема; Аристокл (у Евсевия praep. ev. XIV, 18, 22) считает именно Энесидема возродителем пирроновского скептицизма. Наряду с академическим и пирроновским учением, в развитии нового скептицизма играла роль и «школа врачей эмпириков», к которой принадлежали многие из вождей новых пирроновцев. Эта школа требовала, чтобы врачи ограничивались опытным знанием действия целебных средств, и считала неосуществимым исследование причин болезней; стоило только обобщить этот принцип, чтобы получить безусловный скептицизм.

---

[1] Hirzel, Untersuch. zu Cicero III, 64 и сл. Natorp, Forschung. z. Geschichte des Erkenntnissprobl., стр. 63—163. Haas, De philos. Scepticorum successionibus 1875. Ср. также сочинения, указанные на стр. 202 прим. 1. Остальная литература приведена в Philos. d. Grich. III, 2^4, стр. 1 и сл.

Переход Энесидема от академизма к новому пирронизму — даже в том случае, если тот Туберон, которому он посвятил свое главное произведение (Πυρρώνειοι λόγοι, «Пирроновы рассуждения»), был известным нам другом юности Цицерона — не может быть отнесен ко времени до смерти Цицерона, так как последний не только нигде не упоминает сочинения Энесидема, но и во многих местах говорит, что школа Пиррона угасла. Но и при таком допущении столь раннее выступление Энесидема трудносогласимо с тем обстоятельством, что между ним и Секстом (ср. стр. 226) насчитывают только шесть схолархов скептиков; и возникает вопрос, нет ли пропусков в списке этих схолархов, или же средний срок их главенства в школе был исключительно продолжительным, или, наконец, римский покровитель Энесидема не тождествен с Тубероном, другом Цицерона.[1]

Точка зрения Энесидема во всем существенном совпадает с точкой зрения Пиррона. Так как мы ничего не можем знать о подлинных свойствах вещей, и всякому допущению можно противопоставить одинаково сильные возражения, то мы не вправе утверждать что-либо, в том числе даже наше собственное неведение; и именно этим мы достигаем истинного наслаждения — душевного спокойствия (ἀταραξία); поскольку же мы вынуждены действовать, мы должны следовать отчасти традиции, отчасти же нашему чувству и нашей потребности. Энесидем пытался обосновать эти принципы в своих Πυρρώνειοι λόγοι посредством обстоятельной критики господствующих понятий и допущений, и между прочим подробно оспаривал годность умозаключения к причинам вещей. Свои главные доказательства он свел к десяти (впрочем, может быть, лишь к девяти, тогда как десятый был присоединен позднее) «пирроновским тропам», которые все были направлены на доказательство относительности всех наших представлений о вещах, но развивали эту мысль почти исключительно на примере чувственных восприятий. Если Секст Эмпирик (Hypot. I, 210) утверждает, что у самого Энесидема его скептицизм служил лишь подготовительной ступенью (ὁδός) к гераклитовской философии, если он,

---

[1] [Если ранее при установлении времени жизни Энесидема исследователи колебались между первой половиной 1-го века до Р. Х. и первой половиной 2-го века после Р. Х., то теперь H. v. Arnim (Quellenstudien zu Philo v. Alex. 1888, стр. 55 и сл.) показал, что Филон знал тропы Энесидема, и этим обеспечена, в качестве низшей границы, эпоха около Р. Х. Вместе с тем, по указанным в тексте основаниям, смерть Цицерона образует прочную границу времени, ранее которого не могло появиться главное сочинение Энесидема. Целлер (Phil. d. Griech. III, 2, стр. 10 и сл.) склонен признать, что появление его надо относить ко времени незадолго до Р. Х. Goedeckemeyer (Gesch. d. gr. Skeptiz, стр. 211, 1) указывает на то, что Целлер, по-видимому, отнес к несколько слишком позднему времени эпоху Секста Эмпирика (ср. стр. 225), которую он кладет в основу своего вычисления промежутка времени между Энесидемом и Секстом. Сам Goedeckemeyer приводит серьезные основания в пользу того, что Энесидем опубликовал свое произведение вскоре после смерти Цицерона].

далее, приписывает Энесидему (по большей части с помощью выражения Αἰνησίδημος καθ' Ἡράκλειτον, «Энесидем согласно с Гераклитом») физические и антропологические учения, примыкающие к Гераклиту и если такие же учения приписывает Энесидему Тертуллиан (de anima), источником для которого служил Соран, то отсюда не следует, что Энесидем позднее перешел от своего скептицизма к гераклитовскому учению. Напротив, надо допустить, что Энесидем лишь излагал эти учения Гераклита, не разделяя их. Секст же и Соран были введены в заблуждение сочинением какого-то более позднего неопирроника, который воспользовался именем Энесидема, чтобы, прикрываясь его авторитетом, принудить пирронизм вернуться к стоико-гераклитовскому догматизму.[1]

Из шести преемников Энесидема по руководству школой, имена которых дошли до нас (через Diog. IX, 116), именно Зевксиппа, Зевксиса, Антиоха, Менодота, Фейода, Геродота, Секста и Сатурнина, ни один, кроме Секста, неизвестен нам точнее, в качестве философа. С другой стороны, мы узнаем, что Агриппа (неизвестно когда)[2] выставил пять тропов по аналогии с десятью тропами Энесидема; эти пять тропов могут быть сведены к трем основным пунктам: к разногласию мнений, к относительности восприятий и к невозможности доказательства, которое не впадало бы в ложный круг и не исходило бы из недоказанных предпосылок. Другие шли еще далее и удовлетворялись двумя тропами, именно, что ничего нельзя познать непосредственно, как о том свидетельствует разногласие мнений и что ничего нельзя доказать из чего-либо иного, так как последнее в этом случае должно быть сначала познано непосредственно. О том, как скептики вместе с тем постоянно трудились над всесторонним и исчерпывающим опровержением догматизма, свидетельствуют сочинения Секста, который, в качестве одного из эмпирических врачей, носит прозвище Эмпирика * и был, по-видимому, младшим современником Галена, так что его деятельность приходится вероятно на 180—210 гг. после Р. Х. (см. однако примеч. на стр. 224).

До нас дошло три сочинения Секста Эмпирика, из которых второе и третье по традиции объединяются под неподходящим заглавием

---

[1] [Подробнее об этом см. Phil. d. Gr. III, 2, стр. 36 и сл. Ср. также Diels, Doxograph. 209 и сл. и Pappenheim, Der angebliche Heraklitismus d. Skeptikers Aenesidemos. Это решение вопроса об отношении Энесидема к Гераклиту представляется среди многообразных попыток разрешения этой сложной проблемы наиболее приемлемым. Иное объяснение мнимого гераклитизма Энесидема пытался недавно подробно обосновать Goedeckemeyer, Gesch. d. griech. Skeptizismus, стр. 288 и сл., отчасти опираясь на исследования Наторпа и Hirzel'я].

[2] Во всяком случае он старше Апелласа, который, в свою очередь, был, по-видимому, моложе, чем Зевксис и Антиох (Diog. IX. 106) См. Goedeckemeyer, ук. соч., стр. 238, 1. Goedeckemeyer пытался также доказать, что Агриппа, быть может бессознательно, вернулся от абсолютного скептицизма Энесидема к догматическому скептицизму.

«Против математиков»: «Пирроновские очерки», сочинение против догматических философов (adv. Math. VII—XI) и сочинение против μαθήματα («наук») — грамматики, риторики и математики (adv. Math. I—VI). Но значительную часть их содержания Секст, без сомнения, заимствовал отчасти от более ранних членов своей школы, отчасти, вместе с ними, от академиков, в особенности, от Карнеада (Клитомаха); самое позднее имя, упоминаемое в главном сочинении (Math. VII—XI) есть имя Энесидема. Поэтому его рассуждения могут считаться сводкой всех аргументов, которые обычно приводила его школа для защиты своей точки зрения. В своих рассуждениях, о критерии, об истине, о доказательстве и доказательных знаках и т. п. он оспаривает; часто с утомительным многословием и с помощью аргументов весьма различной ценности, уже формальную возможность знания. Он во всевозможных формах нападает на понятие причины; только вопрос о возникновении этого понятия он, вместе со своими предшественниками, оставляет в стороне. В борьбе против некоторых представлений о действующей причине он воспроизводит Карнеадову критику стоической телеологии. Он находит также и материальную причину или тело во всех отношениях немыслимым. Он критикует этические мнения, в особенности мнения о добре и блаженстве, чтобы показать, что и в этой области невозможно никакое знание. Наконец, из этих и многих других соображений он выводит давно известные следствия: что при равновесии аргументов за и против (ἰσοσθένεια τῶν λόγων) мы должны воздерживаться от всякого решения, отказываться от всякого знания и этим достигать душевного спокойствия и блаженства, осуществление которого есть цель всей философии; с другой стороны, такое положение не препятствует нам руководиться в наших действиях не только восприятием, естественными влечениями, законом и традициями, но и опытом, который осведомляет нас об обычном ходе вещей и этим дает нам возможность составить некоторые жизненные правила.[1]

В своем внешнем распространении скептицизм Энесидема ограничивался почти исключительно узкими пределами его школы: последний известный нам диадох этой школы (Сатурнин) принадлежал, вероятно, первой четверти 3-го века. Единственным ее не школьным единомышленником, которого мы знаем, был ритор полигистор * Фаворин, жизнь которого следует отнести приблизительно к 80—150 гг. после Р. Х. Но в качестве показателя научного настроения этот образ мыслей имеет более общее значение, и нельзя не подметить, что он с самого начала содействовал тому, чтобы современный ему эклектизм все более переходил к неопифагорейским и неоплатоническим умозрениям.

---

[1] Ср. подробное изложение учения Секста у Goedeckemeyer'а, ук. соч., стр. 266 и сл.

III. Предшественники неоплатонизма

§ 90. Введение

В эпоху, когда практические результаты философии ценились гораздо больше, чем научное познание как таковое, когда широкими кругами общества овладело глубокое недоверие к человеческим познавательным способностям, и все более распространялась потребность искать истину всюду, где ее только можно найти, и признавать ее на основании практической потребности и непосредственного чувства правды, даже за счет научной последовательности, — в такую эпоху нужен был лишь легкий толчок, чтобы вывести дух, ищущий правды, за пределы естественного познания и подвести его к мнимо высшим источникам истины. Этот толчок греческое мышление получило, по-видимому, начиная с конца 4-го века, отчасти благодаря распространению мистерий, отчасти в силу соприкосновения с восточными воззрениями, средоточием которых была Александрия. При этом, по-видимому, главную роль со стороны восточных народов играл иудаизм, этический монотеизм которого давал эллинской религии гораздо больше точек соприкосновения, чем мифология народных религий. Согласно всем данным, в Александрии впервые возникли те умозрения, которые после тысячелетнего развития в конечном итоге вылились в неоплатонизм. Последним мотивом этих умозрений было стремление к высшим откровениям истины; их метафизическую предпосылку составляло признание противоположности между Богом и миром, духом и материей, причем для преодоления этой противоположности считалось необходимым прибегать к посредству демонов и божественных сил; практическим же последствием этих умозрений было сочетание этики с религией, которое вело, с одной стороны, к аскетизму, а с другой — к требованию непосредственного созерцания божества. Что развитие этих умозрений совершалось отчасти на греческой, отчасти на иудейско-эллинистической почве, — это было уже отмечено на стр. 40.

1. ЧИСТО ГРЕЧЕСКИЕ ФОРМЫ

§ 91. Неопифагорейцы

Если пифагорейская философия, как таковая, угасла в течение четвертого века или слилась с платоновской, то пифагореизм, как форма религиозной жизни, сохранялся и позднее, и пифагорейские мистерии — как об этом свидетельствуют отрывки поэтов средней комедии — получили даже более широкое распространение, в связи с

расцветом в александрийский период орфико-дионисийских мистерий и умозрений на востоке и западе. В конце второго или в начале первого века до Р. Х. была впервые, вероятно в Александрии, сделана попытка оживить также пифагорейскую науку, расширенную и оплодотворенную позднейшими учениями. Первые уловимые для нас следы этих стремлений встречаются в подложных пифагорейских сочинениях: в полустоическом изложении пифагорейского учения, о котором сообщает Александр Полигистор (около 70 г. до Р. Х., ср. стр. 26) у Diog. VIII, 24 и сл., в сочинении περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως («о природе целого»), которое носило подложное имя Луканца Окелла (точнее Оккела) и которое было известно уже Варрону, и в приводимых Цицероном (Legg. II, 14 и сл.) вступлениях к законам Залевка и Харонда.* Позднее мы узнаем о множестве таких мнимо древнепифагорейских, в действительности же неопифагорейских сочинений (около 90 сочинений более чем 50 авторов), и от многих из них до нас дошли отрывки; среди них по числу и значительности выдаются отрывки Архита (см. стр. 49).[1] Первым приверженцем неопифагорейской школы, имя которого нам известно, был друг Цицерона, ученый П. Нигидий Фигул (ум. в 45 г. до Р. Х.), к которому примкнул П. Ватиний. Школа Секстиев также стояла в связи с неопифагорейцами (см. стр. 214); определенные следы их существования и их учений мы встречаем в эпоху Августа у Ария Дидима и Евдора и в любви царя Юбы II к пифагорейским книгам. Ко второй половине первого века христианской эры относится деятельность Модерата из Гадеса и Аполлония Тианского; оба они писали в защиту своего учения. Аполлоний, сверх того, объездил римскую империю, пользуясь репутацией мага и, быть может, выступая в качестве такового. По-видимому, при Адриане составил свое сочинение, части которого дошли до нас, Никомах из Герасы; при Антонинах жил Нумений (§ 92); к первой трети 3-го века принадлежит Филострат (стр. 230).

В учениях, посредством которых эти неопифагорейцы пытались обосновать нравственно-религиозные принципы своей партии, с древнепифагорейскими теориями и с еще более важными для них мнениями Платона и древней Академии, в особенности Ксенократа,** сочетаются элементы, заимствованные у перипатетической и стоической школ (ибо и эта неопифагорейская философия, подобно ее современникам академикам, носит эклектический характер); и в пределах этого общего направления встречаются некоторые уклонения отдельных авторов друг от друга. Последними основами вещей они признают единицу и двоицу (δυάς ἀόριστος, неопределенная двоица), из которых первая приравнивается форме, вторая — материи; тогда

[1] Дошедшие до нас отрывки Архита, за исключением отрывка из ἁρμονικός*** (Diels, Vorsokr. I, 257 и сл.), без сомнения, все подложны; ср. Phil. d. Griech. III 2[4], стр. 121, 1.

как некоторые пифагорейцы вместе с тем отождествляют единицу с действующей причиной и божеством, другие различают ее от последних и либо изображают божество, подобно платоновскому «Тимею» (ср. стр. 121) движущей причиной, которая сочетала форму с материей, либо объявляют его тем е д и н ы м, которое сначала творит производную единицу и двоицу;* эта последняя теория представляет сочетание стоического монизма с платоно-аристотелевским дуализмом и, в силу этого, является предшественницей неоплатонизма. Та же противоположность обнаруживается и в суждениях об отношении Бога к миру: одни объявляют божество выше разума и ставят его так высоко над всем конечным, что оно не может вступить в непосредственное соприкосновение ни с чем телесным; другие изображают Бога как душу, которая простирается по всему телу мира, а иногда описывают эту душу, вместе со стоиками, как тепло или пневму. Формальный принцип объемлет все числа, с которыми здесь безусловно отождествляются идеи; о значении отдельных чисел высказывалось много фантастических соображений в школе; но вместе с тем эта школа усердно занималась и обычной математикой. В учение Платона неопифагорейцы внесли глубокое изменение, превратив числа или идеи в мысли божества и, таким образом, признав в них не субстанцию, а лишь прообразы вещей; лишь с помощью такого толкования было возможно соединить множественность идей с единством мировой причины. Платоновское изображение материи понимается в буквальном смысле, и между материей и идеями вместе с Платоном (стр. 120—121) помещается мировая душа, платоновскую конструкцию которой усваивает себе мнимый локриец Тимей. — Наряду с этой метафизикой, в неопифагорейских сочинениях исследовались также и все другие части философии. Доказательством л о г и ч е с к о й деятельности школы служит, между прочим, Певдо-Архитово сочинение «О природе целого», которое трактовало учение о категориях, по большей части примыкая к Аристотелю, но в некоторых отношениях уклоняясь от него. В своей ф и з и к е неопифагорейцы следуют прежде всего Платону и стоикам; они описывают красоту и совершенство мира, которым не наносит ущерба и существующее в нем зло, и называют звезды видимыми божествами. От Аристотеля они заимствуют учение о вечности мира и человеческого рода, которое со времени Окелла единогласно утверждается в школе; и к нему же они примыкают в своих суждениях о противоположности между небесным и земным миром, о неизменности первого и изменчивости последнего. Вместе с Платоном и древними пифагорейцами они выводят пространственные величины из чисел, элементы — из правильных геометрических тел; наряду с этим, мы встречаем однако (у Окелла) также аристотелевское учение об элементах. Антропология школы тождественна платоновской; лишь пифагореец Александр (стр. 227) и в этом отношении становится на сторону стоического материализма. Душа, вместе с Ксенократом,

признается самодвижущимся числом или обозначается иными математическими символами, и воспроизводится учение Платона о частях души, ее предсуществовании и бессмертии; замечательно, что учение о переселении душ явно отступает на задний план у неопифагорейцев, насколько мы их знаем, тогда как они придают большое значение вере в демонов; Никомах уже ставит демонов в связь с ангелами иудейской религии. — Сохранившиеся отрывки многочисленных этических и политических сочинений «пифагорейцев» содержат лишь бесцветное повторение платоновских учений, и еще в большей мере — перипатетических, со сравнительно незначительной примесью стоических теорий. Более определенно обнаруживается своеобразие неопифагорейской школы в ее религиозных учениях. Мы встречаем в них, с одной стороны, очищенную идею божества, и в отношении к высшему божеству — требование чисто духовного поклонения; с другой стороны, однако, эти учения опираются на народное богопочитание, приписывают высокое значение мантике и требуют чистоты жизни, к которой относятся принятые в пифагорейских мистериях воздержания. Еще сильнее обнаруживается этот элемент в тех описаниях, которые изображают Пифагора и Аполлония Тианского идеалом неопифагорейской философии и образцами которых служат для нас сведения о биографиях Пифагора, написанных Модератом, Никомахом и Аполлонием (стр. 26), и жизнеописание Аполлония, составленном Филостратом (около 220 года). Философия является здесь истинной религией, философ — пророком и служителем божества. Высшая задача человека и единственное средство освободить его душу, прикованную к телу и чувственности, есть чистота жизни и истинное богопочитание; и если в состав этой чистой жизни входят достойные представления о божестве и жизнь, посвященная благу ближних, то по крайней мере для ее высшей ступени необходимы также аскетизм, воздержание от мясной пищи и вина, безбрачие, полотняная одежда жреца, запрещение клятвы и кровавых жертв; сюда же принадлежит также общность имущества в союзах философов и аскетов и все остальные учреждения, которые предание приписывало древним пифагорейцам. Явное вознаграждение за это благочестие состоит в силе творения чудес и в пророческом предвидении, граничащем со всеведением; доказательствами этих способностей полны жизнеописания Пифагора и Аполлония.

§ 92. Пифагорействующие платоники

Духовное направление, которое впервые возвещается появлением неопифагорейцев, позднее нашло себе доступ и к платоникам, у которых неопифагорейцы с самого начала заимствовали существенную часть своих учений. Уже Евдор (стр. 211) обнаруживает свою прича-

стность к этому направлению; более определенно оно выступает у Плутарха (стр. 221), который был, вероятно, самым влиятельным его представителем в первом веке после Р. Х.[1] Плутарх — явный платоник, но он не замыкается от влияния перипатетической философии и отчасти даже стоической, несмотря на свою решительную полемику против последней, и безусловно отвергает только эпикуреизм. Само же учение Платона он понимает главным образом в том смысле, в каком до него его толковали неопифагорейцы. Теоретическим вопросам, как таковым, он придает мало значения и даже сомневается в возможности их разрешения; тем более живо он интересуется всем, что имеет значение для религиозной и нравственной жизни. Свое чистое понятие божества, соответствующее платоновскому, он противопоставляет стоическому материализму и эпикурейскому «безбожию» (ἀθεότης), как и народным суевериям. Но чтобы объяснить устройство мира явлений, он нуждается еще в ином начале; последнее он ищет не в бескачественной материи, а в злой мировой душе, которая с самого начала была связана с материей; при образовании мира она была снабжена разумом, упорядочена и превращена в божественную душу мира; тем не менее, она продолжает еще оказывать свое действие и есть последний источник всего зла в мире.* Мирообразование Плутарх мыслит, уклоняясь в этом отношении от большинства неопифагорейцев, как событие, происшедшее во времени; действие божества в мире он представляет не столько в форме платоновского учения об идеях или пифагорейской метафизики чисел, сколько в форме обычной веры в провидение. Этой вере он приписывал высочайшее значение, полемизируя при этом против Эпикура и стоического фатализма; но чем более он удаляет божество от всего конечного, тем нужнее ему, в качестве посредников его действия на мир, демоны, о которых он сообщает много суеверных сведений; на них он переносит все, чего не решается приписать непосредственно божеству. Характерно для его физики, что он не только принимает пять элементов, но и доказывает существование пяти миров; то, что Платон высказывал мифически о смене мировых состояний, он берет настолько догматически, что этим приближается к стоическому учению, которое вообще оспаривает. К платоновской антропологии у него примешиваются отдельные аристотелевские положения; он решительно поддерживает свободу воли и бессмертие души (включая и переселение душ). Платоновско-перипатетическую этику Плутарх защищает против уклоняющихся от нее учений стоиков и эпикурейцев и применяет в чистом, благородном и умеренном духе к различным жизненным отношениям, причем лияние стоического космополитизма и ограничение политического нтереса для того времени было неизбежно. Но самой характерной

[1] См. Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch. 2 Tle 1869; нов. зд. 1872.

чертой этики Плутарха является ее связь с религией. Как бы чиста ни была идея Бога у Плутарха, и с какой бы страстью он ни изображал ложность и гибельность суеверий, все же при силе своего религиозного чувства и при малом доверии, которое он питает к познавательным способностям человека, он не может отказаться от веры, что божество приходит нам на помощь через непосредственные откровения, которые мы воспринимаем тем яснее, чем полнее мы в состоянии энтузиазма отказываемся от всякой собственной деятельности. И, приняв во внимание естественные условия и вспомогательные средства для этих откровений, он находит возможным, с точки зрения своей теории, оправдать народную веру в прорицания соображениями, аналогичными тем, которые уже давно были в ходу у стоиков и неопифагорейцев. И вообще он становится в аналогичное отношение к народной религии. Боги разных народов суть, как он говорит, лишь различные имена для обозначения одного и того же божественного существа и подчиненных ему сил; содержанием мифов служат философские истины, которые Плутарх умеет отыскивать в них с привычной произвольностью аллегорического толкования; и как бы отвратительны и ужасны ни были некоторые обряды культа, в крайнем случае его учение о демонах дает ему всегда возможность найти для них кажущееся оправдание. Однако, пифагорейского аскетизма он не требует.

С Плутархом сходятся среди позднейших платоников два родственных по духу ритора Максим и Апулей (стр. 221), в эклектическом платонизме которых, наряду с противоположностью между Богом и материей, играют большую роль демоны, в качестве посредников этой противоположности. С неопифагорейским учением о первоосновах и числах соприкасается Теон из Смирны; вечность мира, допущение идей как мыслей божества, демоны, попечению которых предоставлен подлунный мир, встречаются нам у Альбина; злая мировая душа Плутарха — у Аттика. Цельс вместе со своими предшественниками видит в демонах посредников божественного воздействия на мир, которое при возвышенности божества и его противоположности материи не может быть непосредственным; и он пользуется этим допущением для защиты политеизма и национальных культов. Еще ближе стоит к пифагорейцам Нумений из Апамеи (около 160 г.), которого обыкновенно причисляют к пифагорейцам; однако, основу его воззрений образует платонизм, наряду с которым он с широким синкретизмом ссылается также на магов, египтян и брахманов и на глубокопочитаемого им Моисея (Платона он называет Μωσῆς ἀττικίζων, «Моисеем, говорящим на аттическом языке»); по-видимому, он пользовался также Филоном Александрийским и христианскими гностиками.* Начав с различения между Богом и материей, единицей и неопределенной двоицей (стр. 228), он полагает между ними столь большое расстояние, что считает невозможным не-

посредственное воздействие высшего Бога на материю и поэтому (подобно гностику Валентину) помещает между ними мироустроителя или демиурга, в качестве второго бога; сам мир он называл третьим богом. Подобно Плутарху, он полагал, что с материей соединена злая мировая душа; из нее происходит смертная часть человеческой души, которую он прямо обозначал как вторую, неразумную душу. Душа, которая по своей вине погрузилась из бестелесной жизни в тело, по выходе из последнего, если она не нуждается в странствовании по другим телам, неразличимо сольется с божеством (как у стоиков после миросожжения). Даром божества является разумение, которое есть высшее благо для человека; и это благо выпадает лишь на долю того, кто обращается к исконному благу, отвращая себя от всяких иных мыслей. Того же направления, как и Нумений, придерживались, насколько нам известно, также Кроний и Гарпократион.

От египетской ветви неопифагорейско-платоновской школы произошло течение, которое, по-видимому, в конце 3-го века, представлено большинством сочинений, дошедших до нас под именем Гермеса Трисмегиста («Трижды величайшаго»).[1] Основная черта школы — стремление заполнить промежуток между Богом и миром посредствующими существами — проявляется и здесь. Высшее Божество, как источник бытия и разума, возвышается над тем и другим: он есть благо, которое, однако, мыслится как хотящее и мыслящее существо, как личность. Разум (Νοῦς) относится к нему, как свет к солнцу — разум и отличен, и неотделим от него. От Νοῦς'а зависит душа (у неразумных существ — φύσις); между последней и материей помещается воздух. Мир возник, когда материя была упорядочена и оживлена Богом. Управляемый божественной силой, заполненный видимыми и невидимыми богами и демонами, мир есть второе божество, а человек — третье. Ненарушимый порядок хода вещей, провидение и рок признаются в стоической форме, и воспроизводится платоновская антропология со многими, не вполне согласованными между собой добавлениями. Единственное средство обеспечить душе ее грядущий возврат на ее высшую родину, есть благочестие, которое здесь совпадает с философией, так как оно состоит по существу в богопознании и праведной жизни. Что такая жизнь требует отречения от чувственного мира, — это здесь разумеется само собой; однако, аскетические выводы из этой точки зрения проступают лишь редко в герметических сочинениях. С другой стороны, в качестве одного из основных их мотивов, обнаруживается тенденция защищать национальное, и главным образом, египетское богопочитание от христианства, победа которого рассматривается уже в этих сочинениях как почти неотвратимая.

---

[1] См. по-русски: Ф. Зелинский. Из жизни идей, т. III: Соперники христианства, СПБ. 1907, статья: «Гермес, трижды величайший». Прим. пер.

2. ИУДЕЙСКО-ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 93. Иудейско-греческая философия до Филона

Еще сильнее, чем в области чисто греческой культуры, это дуалистическое умозрение пифагорейцев и платоников развилось в странах, находившихся под влиянием греческой культуры, именно у иудеев; иудейская религия сама по себе представляла некоторые существенные точки соприкосновения для этого: монотеизм, противоположность между Богом и миром, веру в откровения и прорицания, представления об ангелах, о духе Божьем и Божьей премудрости. Даже в Палестине, с тех пор, как эта страна принадлежала то египетскому, то сирийскому царству, греческий образ жизни и греческие идеи получили такое распространение, что Антиох Эпифан, в своей попытке насильственной эллинизации евреев (167 г. до Р. Х.) мог опереться на многочисленную партию, особенно распространенную среди высших классов. Замечательным примером того внимания, с которым была встречена греческая литература и в особенности стоическая философия и в Палестине, может служить Экклезиаст (Когелет, около 200 г. до Р. Х.). Из этого же произведения видно (9, 2; 3, 21), что уже в конце 3-го века в Палестине, вероятно в некоторых религиозных обществах, укрепились те воззрения, дальнейшее развитие которых позднее встречается нам у ессеев.[1] Ессеи были союзом аскетов, который обнаруживает такое поразительное сходство с неопифагорейцами, что мы вправе предполагать, что он возник под влиянием орфико-пифагорейских мистерий и позднее, после возникновения неопифагорейской философии, заимствовал из нее некоторые свои учения.* В первом веке христианской эры, согласно описаниям Филона, Иосифа и Плиния, ессеи были союзом, насчитывавшим около 4000 членов, которые жили отчасти в уединенных поселениях, отчасти в городских домах ордена, подчиненные строгой орденской дисциплине и иерархическому устройству, имея собственных жрецов и чиновников и в совершенном обобществлении имущества; жизненное пропитание они добывали себе земледелием и ремеслами. Они отличались крайней простотой жизни, требовали строгости нравственной жизни, правдивости и безусловного милосердия и не допускали у себя рабства. С этим они соединяли также чистоту жизни, выражавшуюся в некоторых своеобразных правилах: они отвергали употребление вина и мясной пищи, помазание маслом, убиение животных и кровавые жертвы; они воздерживались от употребления всякой пищи, приготовленной не по правилам ордена; они требовали от своих

---

[1] Сами ессеи называли себя «благочестивыми» (хасидим, ἀσσιδαῖοι 1 Макк. 7, 13), и из двух арамейских форм этого имени возникли два греческих обозначения Ἐσσαῖοι и Ἐσσηνοί.

товарищей безбрачия, а от низших членов — ограничения брачной жизни исключительно целью деторождения; они боязливо оберегались всякой нечистоты, носили только белые одежды, запрещали клятвы и заменили национальный культ, из которого они были исключены, своими ежедневными омовениями и общими трапезами. Они имели также свои собственные учения и сочинения, которые держались в строгой тайне, тогда как священные писания своего народа они приспособляли к своей точке зрения посредством аллегорического толкования, которое будто бы их секта унаследовала от самого Моисея. Они верили в предсуществование души и в бестелесную ее жизнь после смерти; они, по-видимому, допускали, что противоположность между лучшим и худшим, мужским и женским и т. п. распространяется на все мироздание; они приписывали особое значение вере в ангелов (как другие их современники — вере в демонов); в солнечном свете и в стихиях они почитали откровения Божества; в качестве высшей награды за благочестие и аскетизм они обещали дар прорицания, которым многие из них будто бы и обладали.

Еще более благоприятную почву нашла греческая философия в Александрии, в этом великом центре скрещения эллинской и восточной культуры. Чрезвычайно многочисленное и достигшее большого благосостояния иудейское население этого города быстро и в широком объеме усвоило греческий язык, и вместе с ним неизбежно и некоторые греческие воззрения; это видно уже из того, что для египетских иудеев через несколько поколений явилась необходимость в греческом переводе их священных книг, так как они уже не понимали их на своем родном языке. Первое ясное доказательство занятий александрийских иудеев греческой философией дают отрывки из сочинения Аристобула (около 150 г. до Р. Х.) (у Евсевия praep. ev. VII, 14, VIII, 10, XIII, 12); ряд исследователей — Hody, Lobeck, Joel, Elter и др. — неосновательно сомневались в их подлинности, которая была доказана Valckenaer'ом;[1] этот иудейский перипатетик доказывает здесь царю Птолемею Филометру, что уже древние греческие поэты и философы, главным образом Пифагор и Платон, пользовались нашими ветхозаветными книгами; и чтобы подтвердить это мнение, он приводит ряд мнимых стихов Орфея и Лина, Гомера и Гесиода, которые, конечно, беззастенчиво подделаны, но в подлинность которых верил еще Климент и Евсевий. С другой стороны, он пытается устранить через аллегорическое истолкование из ветхозаветных изречений и рассказов все, что шокирует его более передовое мировоззрение. Высказываемые им при этом самостоятельные воззрения, поскольку они имеют философское происхождение, нисколько не напоминают еще ту форму умозрения, которую мы позднее встречаем у Филона. Определенные следы этого умозрения мы встречаем лишь

---

[1] Подробности см. Phil. d. Griech. III, 2[4], стр. 277 и сл., 2.

в первом веке до Р. Х. (вероятно около 30 г. до Р. Х.) в Псевдо-Соломоновой Книге премудрости; здесь, наряду с иными отголосками ессейства, допускается предсуществование души, говорится об отягощении души телом и о ее нетленности (8, 9 и сл., 9, 14 и сл. и в др. мест.), признается предшествующая миру материя (11, 17), что напоминает платоников и пифагорейцев, тогда как гипостазирование божественной премудрости (7, 22 и сл.) содержит зародыш Филонова учения о логосе. К той же эпохе относятся и те предшественники Филона, о которых он сам часто упоминает, говоря об установленных ими правилах аллегорического толкования Библии. В приводимых Филоном объяснениях этих толкователей встречается, наряду с некоторыми иными стоическими понятиями, и «божественный логос»; но мы не знаем, насколько определенно эти писатели отличали этот логос от самого Божества. — Сочинение Филона «О созерцательной жизни» описывает терапевтов — аскетический союз, родственный ессеям, но занятый исключительно религиозной проповедью, аллегорическим толкованием Писания и богословскими умозрениями; если даже это описание (как мы должны предполагать) не лишено фактических оснований, то все же терапевты имели гораздо меньшее историческое значение, чем ессеи.

§ 94. Филон из Александрии[1]

Филон родился приблизительно между 20 и 30 г. до Р. Х. и умер вскоре после 40 года после Р. Х. Он был верным сыном своего народа и высоко почитал священные книги и в особенности Моисея; он считает каждую букву священного писания не только в его исконном тексте, но и в переводе, боговдохновенной. Но вместе с тем он — ученик и поклонник греческих философов — Платона и Пифагора, Парменида, Эмпедокла, Зенона и Клеанфа. Поэтому он убежден, что в обоих источниках содержится одна и та же истина, которая, впрочем, в чистом и полном виде дана только в иудейских священных книгах; и он оправдывает это убеждение традиционными средствами: с одной стороны, допущением, что эллинские мудрецы сами пользовались ветхозаветными книгами, и с другой стороны — безграничным применением того аллегорического толкования, которое дает ему возможность в каждом месте священного писания найти любой, нужный ему смысл. Поэтому, хотя он хочет быть только толкователем священного

[1] См. Dähne, Geschichtl. Darstellung d. judisch-alexandrin. Religionsphil. 1834. Heinze, Lehre vom Logos, стр. 204 и сл. Drummond, Philo Judaeus 1888. Wendland, Philon's Schrift uber die Vorsehung 1892. Falter, Phil. und Plotin 1906. Произведения Филона изданы Cohn'ом и Wendland'ом, ed. major и minor 1896 и сл. (до сих пор вышло 5 томов). По-русски: Трубецкой, Учение о Логосе, 1900. В. Иваницкий. Филон Александрийский, Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев. 1911.

писания и излагает свои воззрения почти исключительно в этой форме, его система есть в действительности все же сочетание греческой философии с иудейским богословием, причем научные ее элементы преимущественно заимствованы из греческой философии. Философия же, которой он следует, сводится целиком к той форме платонизма, которая развивалась в течение века прежде всего в Александрии и называла себя то по имени Платона, то по имени Пифагора, но к которой также, именно у Филона, в значительной мере примешивался стоицизм.

Исходную точку системы Филона образует идея Божества. Уже здесь, однако, скрещиваются различные течения, из которых вышло умозрение Филона. С одной стороны, по его представлению, Бог настолько возвышен над всем конечным, что никакое понятие и никакое имя не соответствует его величию; Бог совершеннее, чем всякое совершенство, лучше блага, он безымянен, бескачествен и непостижим: мы можем — говорит Филон — лишь знать, что он существует, а не каков он; к нему приложимо лишь имя Сущего (имя Иеговы). С другой стороны, Бог должен исконно заключать в себе всякое бытие и всякое совершенство, ибо лишь от него они могут передаться всему конечному, и все конечные предикаты неприменимы к нему лишь потому, что не выражают сполна его совершенства; в особенности же в нем следует видеть последнюю причину всего сущего; ему надо приписать неустанное действование, и все совершенство в творениях должно быть выводимо из него; причем для Филона, как платоника и иудейского монотеиста, само собой разумеется, что это действование может служить лишь лучшим целям, и что из двух основных свойств Бога — могущества и благости — последнее еще более непосредственно выражает его сущность, чем первое.

Для того чтобы сочетать абсолютную действенность Бога в мире с его абсолютной отрешенностью от мира, Филон прибегает к допущению, которое хотя и не было чуждо и другим мыслителям этой эпохи (ср. стр. 212), но которое до Плотина никто не развил в столь систематической форме, как Филон: к допущению посредствующих существ, при описании которых он пользовался образцом, с одной стороны, ангелов и демонов, с другой стороны, учений Платона о мировой душе и идеях, в-третьих же, и главным образом — стоическим учением о проникающих мир истечениях Божества. Он называет этих посредников с и л а м и (δυνάμεις) и описывает их отчасти как качества Бога, как идеи или мысли Божества, как части общей, властвующей в мире разумной силы, отчасти же, вместе с тем, — как служителей, послов и спутников Божества, как исполнителей его воли, как души, как ангелов и демонов. Ему было невозможно согласовать между собой оба эти изложения и дать ясный ответ на вопрос, являются ли эти силы особыми личностями. Все эти силы объединены в единой силе — в Л о г о с е. Он есть общий посредник между Богом и миром, мудрость

и разум Бога, идея, объемлющая все идеи, и сила, объемлющая все силы; он есть наместник и посол Божества, орудие миротворения и мироуправления, перворудный сын Бога, второй бог (δεύτερος θεός, θεός в отличие от ὁ θεός).* Он есть прообраз мира и сила, которая все творит в мире, душа, которае облекается, как в одежду, в тело мира. Словом, он имеет все свойства, которые присущи стоическому логосу (стр. 183), если мыслить последний отделенным от Божества и освободить его от черт, которые были в нем следствием стоического материализма. Но его характер, как личности, столь же неясен, как и характер «сил» вообще; и это неизбежно, ибо лишь поскольку его понятие колеблется между понятием личного, отдельного от Бога существа и понятием безличной божественной силы или свойства, оно может, по крайней мере видимо, выполнять ту неразрешимую задачу, для которой оно создано — именно объяснить, как Бог может присутствовать в мире своей силой и деятельностью, хотя по своему существу он стоит безусловно вне мира и не может быть запятнан соприкосновением с материей.

Но из действующей в мире божественной силы можно лишь отчасти постигнуть устройство мира. Чтобы объяснить бедствия и недостатки конечного бытия и, главным образом, чтобы объяснить зло, причиняемое душе через ее связь с телом, мы должны принять еще второе начало, и его Филон, вместе с Платоном, находит только в материи. Он следует за Платоном и в своем описании свойств материи, только понимает ее, подобно большинству других мыслителей, как массу, заполняющую пространство и, таким образом, то вместе с Платоном называет ее не-сущим (μὴ ὄν), то, вместе со стоиками — сущностью (οὐσία). Из хаотического смешения веществ Бог, через посредство Логоса, образовал мир, который поэтому имеет начало, но не имеет конца. Филон вместе со стоиками мыслит мир совершенно заполненным божественной силой, которая особенно величественно проявляется в звездах, этих видимых богах; совершенство мира он защищает в духе стоической теодицеи, и вместе с тем, путем нередкого употребления пифагорейской символики чисел, подчеркивает мысль, что все в мире упорядочено согласно числам. В своей антропологии — в той части физики, которая для него важнее всего — он придерживается традиционных платоновских и пифагорейских учений о падении души, о бестелесном существовании очищенных душ после смерти, о странствовании душ, нуждающихся в очищении, о сродстве с Богом человеческой души, о частях души и о свободе воли. Но важнее всего для него — резко подчеркиваемая им противоположность между разумом и чувственностью. «Тело, — говорит он, — есть могила души, источник всех бедствий, от которых она страдает; через связь с телом, каждому человеку прирождена склонность к греху, от которого никто не может вполне воздержаться от рождения до смерти». Возможно большее освобождение от чувст-

венности есть поэтому основное требование филоновской этики; вместе со стоиками он требует апатии, полного искоренения аффектов; вместе с ними он признает благом одну лишь добродетель, отвергает всякое чувственное наслаждение, одобряет киническое опрощение, усваивает учение киников о добродетелях и аффектах, их описание мудреца, их различение между мудрецом и стремящимся, и вместе с ними исповедует космополитизм. Но вместо стоического доверия к самому себе здесь выступает доверие к Божеству. Один лишь Бог творит в нас все благо, он один может вселить в нас добродетель; лишь кто творит благо ради него, истинно добродетелен, и лишь из веры вытекает мудрость, на которой основана вся добродетель. В самой же добродетели Филон придает гораздо меньше значения поведению, чем познанию или, вернее, внутренней жизни благочестивой души. Не только деятельная («политическая») жизнь ненавистна ему, так как она запутывает нас во внешние вещи и отвлекает нас от самих себя, но и наука имеет для него цену лишь как вспомогательное средство для благочестия. Но и религиозное совершенство имеет различные ступени. По своему источнику добродетель «аскетическая», т. е. основанная на упражнении («добродетель Иакова»), стоит ниже, чем добродетель, основанная на обучении («добродетель Авраама»), и обе они стоят ниже той добродетели, которая проистекает непосредственно из благословенной Богом природы («добродетели Исаака»). Последняя и высшая цель добродетели есть только Божество, и к нему мы тем более приближаемся, чем более непосредственно мы с ним соприкасаемся. Поэтому, как бы необходима ни была наука, высшего мы достигаем лишь тогда, когда, покинув все посредствующие инстанции, даже самого Логоса, мы в состоянии бессознательности, в экстазе, воспринимаем в себя высшее просветление и тем созерцаем Божество в его чистом единстве и отдаемся его действию в нас. Это стремление за пределы сознательного мышления было доселе чуждо греческой философии; но и после Филона понадобилось еще два века, пока она отважилась на него.

ТРЕТИЙ ОТДЕЛ

НЕОПЛАТОНИЗМ

§ 95. Возникновение, характер и развитие неоплатонизма

Воззрения, которые в течение ряда веков постепенно получали все более исключительное господство в платоновско-пифагорейской школе, были в третьем веке христианской эры развиты в величественную систему, для построения которой, наряду с платоновской философией, была использована в значительном объеме не только аристотелевская, но и стоическая философия; внешние и внутренние основания заставляют предполагать, что и учение Филона прямо или косвенно повлияло на ее возникновение. Если уже предшественники неоплатонизма усматривали значение философии в том, что она ставит нас в связь с божеством, ведет нас к бесконечному существу, возвышающемуся над всем бытием и постижением, — то теперь делается попытка вывести всю совокупность конечных вещей, включая и материю, из безусловно непознаваемого и неопределенного Первосущества, чтобы тем подготовить постепенное возвышение к этому существу, доходящее до субстанциального единения с ним. Практическая цель и последний мотив этого умозрения таковы же, какими имелись в виду и доселе платониками и пифагорейцами; вместе с ними оно также исходит из противоположности между бесконечным и конечным, духом и материей. Но в этой новой школе не только эта противоположность увеличивается до последней степени и вместе с тем до последних пределов усиливается и единство с Богом, которого должен достигать человек; наряду с этим, она требует, чтобы сама противоположность была методически выведена из единства, чтобы совокупность вещей была постигнута как единое целое, в определенном порядке вытекающее из Божества и возвращающееся к нему. Дуалистический спиритуализм платоновской школы сочетается здесь со стоическим монизмом и создает нечто новое, — хотя основатели этого умозрения хотели быть только верными учениками и толкователями Платона.

В качестве основателя неоплатоновской школы называют А м м о н и я С а к к а с а, который был сначала поденщиком (откуда его имя Σακκᾶς=σακκοφόρξς, носильщик мешков,* позднее с успехом преподавал платоновскую философию в Александрии и умер, по-видимому, в 242 году после Р. Х., не оставив после себя сочинений. Однако, лишь недостоверные свидетельства 5-го века (Г и е р о к л и, вероятно на основании последнего, Н е м е с и й) приписывают ему основные учения системы Плотина. У нас совершенно не имеется документальных свидетельств об его учении; из его учеников О р и г е н

(его не нужно смешивать с одноименным христианским богословом, который, по-видимому, также слушал Аммония),* в противоположность Плотину, не отличал Божество от Νοῦς'а и оспаривал также его отличие от творца мира; другой его ученик, Кассий Лонгин, известный критик, филолог и философ[1] (казненный по приказу Аврелиана в 273 году), также не соглашался с Плотиновым пониманием учения Платона и защищал против него положение, что идеи существуют сами по себе, вне божественного разума. Это доказывает, что учение Аммония еще существенно отличалось от учения Плотина, хотя, быть может, подходило к нему ближе, чем учения прежних платоников.[2]** Действительным основателем неоплатонической школы был Плотин. Этот выдающийся мыслитель родился в 204/5 году после Р. Х. в Ликополе в Египте, в течение 11 лет учился у Аммония, в 244/5 году переселился в Рим и основал здесь школу, во главе которой он стоял вплоть до своей смерти, пользуясь за свой характер всеобщим почитанием и снискав себе также уважение императора Галлиена и его супруги Салонины. Он умер в 270 году в Кампании. Оставшиеся после него сочинения издал в шести «Эннеадах»*** Порфирий, который также составил дошедшее до нас жизнеописание Плотина.[3] После Плотина с именами Ямвлиха и афинской школы связаны наиболее значительные поворотные пункты в истории неоплатонизма. Ямвлих привлек неоплатоническое учение всецело к служению положительной религии, афинская же школа, с помощью аристотелевской философии преобразовала его в формалистическую схоластику, проведенную с большим логическим мастерством.

§ 96. Система Плотина. Сверхчувственный мир

Система Плотина, аналогично системе Филона, исходит из идеи божества и завершается требованием единения с божеством. Между этими двумя полюсами лежит все, что Плотин учит, с одной стороны, о возникновении производного бытия из божества, и с другой стороны — об его возврате к божеству.

---

[1] Дошедшее до нас под заглавием Διονυσίου ἢ Λογγίνου περὶ ὕψους («Дионисий, или Лонгин о возвышенном») имеет автором не неоплатоника Лонгина; оно, вероятно, написано в начале 1-го века после Р. Х.

[2] Ср. Archiv f. Gesch. d. Phil. VII, 295 и сл.

[3] Издания Марсилио Фичино (Marsilius Ficinus, 1492, позднее неоднократно перепечатывалось, в последний раз Базель 1580. 1615), Creuzer'a (Oxf. и Par. 1855), A. Kirchhof'a (1856), H. F. Muller'a (2 т. 1878/80), Volkmann'a (2 т. 1883 и сл.). О системе Плотина: Kirchner, Philosophie d. Plotin. 1854. A. Richter, Neuplatonische Studien 5 Hefte 1864/67. H. V. Kleist, Plotin. Studien 1883, и нек. др. иссл. Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung 1907. По-русски: Владиславлев, Учение Плотина. Кубицкий, Учение Плотина о мысли и бытии, «Вопр. фил. и психол.», 1909.

В своем понимании идеи Бога Плотин доводит до крайних пределов мысль о бесконечности и сверхмирности божества. Исходя из допущения, что первичное должно существовать вне производного, мыслимое — вне мыслящего, единое — вне множественного, Плотин считает себя вынужденным вынести последнюю основу всего реального и познаваемого всецело за пределы бытия и познания. Первосущество (τὸ πρῶτον) лишено границы, формы и определений, оно беспредельно или бесконечно (ἄπειρον); ему нельзя приписать не только телесных, но даже и духовных качеств, — ни мышления, ни воли, ни деятельности. Ибо всякое мышление содержит в себе различие мыслящего от мышления и мыслимого, всякое хотение — различие между существом и деятельностью, т. е. множественность, всякая деятельность направлена на что-либо иное; первое же должно быть замкнутым в себе единством. Далее, чтобы мыслить или хотеть, или действовать, надо нуждаться в том, на что направлена деятельность; божество же не может нуждаться ни в чем ином. Но оно не может нуждаться и в самом себе, и не может отличать себя от самого себя; поэтому мы не можем приписать ему самосознания. Таким образом, подготовленное Карнеадом отрицание личностной природы божества впервые выступает здесь как принципиальное положение.* Согласно этому, божеству вообще нельзя приписать никакого определенного качества: оно есть то, что лежит за пределами всякого бытия и мышления. Для его положительного обозначения лучше всего подходили бы понятия единого и благого; но все же и они недостаточны; ибо понятие единого выражает лишь отрицание множественного, понятие благого — отношение к чему-то иному. Поэтому можно только сказать, что божество есть основание, к которому мы должны сводить всякое бытие, сила, к которой мы должны сводить все действия; но о его существе мы ничего не можем знать, кроме того, что оно безусловно отлично от всего конечного и известного нам.

Поскольку божество есть первичная сила, оно должно все творить; но так как оно по своему существу возвышается над всем и не нуждается ни в чем ином, то оно не может ни субстанциально передаваться чему-либо иному, ни ставить себе целью созидание иного; поэтому это созидание нельзя мыслить ни (как это делали стоики) как разделение божественной сущности, ее частичный переход в производное ни как волевой акт. Однако Плотину не удается сочетать эти определения в ясном и непротиворечивом понятии; поэтому он прибегает к помощи образов: единое — говорит он — как бы переливается через край вследствие своего совершенства, оно излучает из себя нечто иное и т. п. Происхождение производного из первосущества должно быть естественно необходимым, но для самого первосущества ни в каком смысле не должно быть потребностью и не должно быть связано с каким-либо изменением. Производное всецело зависит от того, из чего оно возникло, оно не имеет бытия, которое не было бы обусловлено

первым, оно заполнено им и его существование есть именно его вытекание из первосущества; но производящее остается со своей стороны неделимым и вне произведенного, и в этом смысле систему Плотина следовало бы назвать не системой эманации, а системой динамического пантеизма.* И так как более раннее по своему существу остается вне позднейшего, то последнее необходимо менее совершенно, чем первое, и есть его простая тень или отражение. Это отношение повторяется при каждом новом творении, и для каждого произведенного его участие в высшем опосредствовано его ближайшей причиной. Таким образом, совокупность существ, возникающих от первосущества, образует лестницу убывающего совершенства, и это убывание продолжается до тех пор, пока в последнем итоге бытие не дойдет до небытия, и свет — до тьмы.

Первое создание первосущества есть Νοῦς, мышление, которое вместе с тем есть высшее бытие; ведь уже предшественники Плотина поместили истинно сущее, идеи в божественное мышление, а Платон приписывал сущему разум и мышление. Плотин пришел к «первому», потому что стремился выйти за пределы всякого бытия и мышления; естественно, что в лестнице существ бытие и мышление должны непосредственно следовать за «первым». Мышление Νοῦς'а есть не дискурсивное, а вневременное, завершенное в каждое мгновение, созерцательное мышление; его предметом служит отчасти само «первое», о котором впрочем и это наиболее совершенное мышление не может составить вполне законченного и внутренне единого образа, отчасти же, как у аристотелевского Νοῦς'а, сам разум, как мыслимое или сущее; напротив, мышление не направлено на то, что находится ниже его. Поскольку Νοῦς есть высшее бытие, ему присущи пять категорий умопостигаемого мира, которые Плотин заимствует из Платонова «Софиста»: бытие, движение, покой (στάσις), тождество и различие. Впрочем, позднейшие неоплатоники, начиная с Порфирия, отбросили эти пять категорий умопостигаемого мира и удовлетворялись десятью аристотелевскими категориями, против которых, как против четырех стоических категорий, Плотин приводил ряд возражений и которые он признавал только для мира явлений.** То общее, которое подвергается определению через посредство категорий, Плотин называл неограниченным или интеллигибельной материей. В ней лежит основа множественности, которую Νοῦς, в отличие от «первого», несет в себе, и в силу которой он распадается на сверхчувственные числа или идеи; при этом не только каждому роду, но и каждому единичному существу должна соответствовать, в качестве прообраза его индивидуального своеобразия, особая идея. Вместе с тем Плотин, согласно излюбленной в то время форме понимания, представляет идеи, вместе с Филоном, как действующие силы или духи (νξῖ, νοεραὶ δυνάμεις). И так как идеи находятся не вне, а внутри одна другой, не смешиваясь, однако, между собой, то они образуют

совместно единство интеллигибельного мира (κόσμος νοητός), Платоново αὐτοζῷον,* которое, как царство идей, есть также царство красоты, сама красота, в подражании которой состоит всякая иная красота.

Из совершенства Νοῦς'а само собой следует, что и он также должен породить из себя нечто иное, и это его творение есть душа. Она также принадлежит еще к божественному, сверхчувственному миру: она содержит в себе идеи и есть число и идея; будучи проявлением Νοῦς'а, она есть жизнь и деятельность, и подобно ему, обладает вечной, вневременной жизнью. Но она уже стоит на границе этого мира: будучи сама по себе неделимой и бестелесной, она вместе с тем склоняется к делимому и телесному, о котором она по своей природе должна заботиться и которому она передает действия, исходящие от Νοῦς'а. Поэтому она не столь своеобразна, как Νοῦς. Первая душа, или мировая душа не только по своему существу стоит вне телесного мира, но и не действует непосредственно на него; и если Плотин и приписывает ей самосознание, то он находит все же восприятие, воспоминание и рефлексию недостойными ее. Эта первая душа излучает из себя вторую, которую Плотин называет природой, и лишь она связана с телом мира так, как наша душа с нашим телом. Каждая из этих душ производит и объемлет множество отдельных душ,** которые связаны в ней, как в своем источнике, и из нее распространяются на отдельные части мира. В лице этих частных душ достигнута низшая граница сверхчувственного мира; когда божественная сила спускается еще ниже, то возникает ее наиболее несовершенное проявление — материя.

§ 97. Учение Плотина о мире явлений

В своем воззрении на мир явлений и его основании Плотин прежде всего примыкает к Платону. Чувственный мир, в противоположность сверхчувственному, есть область разделенного и изменчивого бытия, подчиненного естественной необходимости, пространственным и временным условиям и лишенного истинной действительности. Основани этого может лежать лишь в материи, которую мы должны предположить, как всеобщий субстрат всякого становления и изменения. Она — как ее описывали уже Платон и Аристотель — есть бесформенное и неопределенное, тень и простая возможность бытия, не-сущее, лишение, пения *** («нужда»). Вместе с тем — и это есть уже собственная мысль Плотина, не имевшаяся у Платона — материя есть зло, и даже исконное зло; и она есть зло именно потому, что она есть не-сущее, ибо всякое зло сводится Плотином к недостатку, к небытию; з нее возникает все зло в телесном мире, а из тела — все зло в душе. ем не менее, она необходима: свет должен был в конечном итоге, з самом крайнем удалении от своего первоисточника, обратиться в

тьму, дух — в материю; душа должна была произвести телесное бытие, как место своего пребывания. Освещая и организуя то, что находится ниже души, душа вступает в связь с ним; перенося сверхчувственное в материю, которая может лишь последовательно воспринимать его, она созидает время, как общую форму ее собственной и мировой жизни. Эта деятельность души (или природы, см. стр. 244) есть, однако, не хотение, а бессознательное творчество, необходимое следствие ее существа, и именно поэтому мир не имеет ни начала, ни конца, как Плотин учит вместе с Аристотелем; вместе с тем, по примеру стоиков, он допускает периодический возврат одних и тех же мировых состояний. Но как бы необходима ни была эта деятельность души, она есть все же погружение души в материю, и поэтому Плотин называет ее также падением души.

Поскольку этот мир материален, Плотин рассматривает его как тень и отображение истинно сущего, сверхчувственного мира. Но так как его все же творит душа, которая налагает на него черты его прообраза, то все в нем упорядочено согласно числам и идеям и устроено творческими понятиями (λόγοι σπερματικοί, ср. стр. 183 и сл.), которые образуют сущность вещей. Поэтому мир прекрасен и совершенен, насколько это вообще возможно для материального мира. Вполне сохраняя греческое чувство к природе, Плотин отвергает распространенное среди христианских гностиков презрение к природе; и хотя он не допускает основанной на намерении и воле и направленной на единичные явления заботы богов о мире, и понятие провидения сводится у него к естественному воздействию высшего на низшее, но все же он защищает саму веру в провидение как таковую, примыкая к стоической и платоновской теодицее; и это ему удается тем успешнее, что его взгляд на свободу воли и на загробное возмездие дает ему возможность объяснить именно те виды зла, которые более всего затрудняли стоическую теодицею. К стоикам (ср. стр. 184) Плотин примыкает и в своем учении о «симпатии всех вещей»; но тогда как стоики подразумевали под ней лишь естественную причинную связь, у Плотина она означает действие на расстояние, основанное на том, что ввиду сплошной оживленности и одушевленности мира все, что испытывает одна его часть, ощущается целым и, вследствие этого, и всеми остальными частями.

В мироздании душа изливается сначала в небо, которому поэтому присуща также самая чистая и благородная душа; наряду с ним стоят звезды, которые и Плотин восхваляет как видимые божества. Возвышаясь над изменчивостью и временной жизнью и потому чуждые воспоминания, произвольного действия или представления о том, что ниже их, звезды определяют ход вещей в низшем мире с естественной необходимостью, которая основана на связи и симпатии вселенной. С другой стороны, Плотин отвергает обычную астрологию и лежащее в ее основе представление о произвольном вмешательстве звезд в ход

вещей и ограничивает астрологические предсказания постижением грядущих событий из их естественных знамений. Пространство между звездами и Землей есть местопребывание всех демонов; Плотин разделяет представления платоновской школы об этих существах, хотя он придает им иное, психологическое толкование, как, например, в своем учении об эросе.

Из земных существ лишь человек имеет для нашего философа самостоятельный интерес; и если его антропология в ее существенных чертах есть лишь повторение платоновской, то в деталях она привносит, помимо аристотелевских элементов, и кое-что своеобразное, свидетельствующее о тонких наблюдениях, главным образом касающихся жизни чувства. Плотин более подробно и в более догматическом тоне, чем Платон, изображает жизнь, которую душа вела в сверхчувственном мире, где она, подобно душам богов, не была подчинена изменению и времени и не имела воспоминания, самосознания и рефлексии, а лишь непосредственно созерцала в себе самой Νοῦς, сущее и первосущество. Он рассматривает ее погружение в тело (причем, по его учению, еще до этого она на небе облеклась в эфирное тело) одновременно и как естественную необходимость, и как грех, поскольку душа через непреодолимое внутреннее влечение была погружена в тело, соответствующее ее природе. Подлинную сущность человека Плотин усматривает в его высшей природе, к которой, однако, через связь с телом присоединилось второе «я», низшая душа, которая хотя и зависит от первой, но от нее простирается до тела. Отношение души к телу он вместе с Аристотелем сводит к отношению действующей силы к ее орудию, и потому доказывает, что душа объемлет тело непространственно, что она присуща всем частям тела, не разделяясь сама по себе и не смешиваясь с частями тела; душа воспринимает и переживает все, что происходит в теле, но при этом сама по себе не испытывает изменений. Страдательные состояния души и деятельности души, касающиеся области чувственного, он пытается представить как процессы, которые совершаются отчасти в теле, отчасти в теле и низшей душе сообща, и которые высшая душа только воспринимает. С другой стороны, Νοῦς и высшая душа сами по себе действуют бессознательно, и лишь через посредство рефлексии и отражения это их действование превращается в сознательное. Он решительно защищает свободу воли против стоического и всякого иного фатализма, но его исследования по этому вопросу не особенно глубоки, и со своей стороны он повторяет утверждение, что все дурное совершается недобровольно. Он соединяет свободу с провидением посредством соображения, что добродетель свободна, но то, что она совершает, вплетено в общую связь хода вещей. Плотин воспроизводит далее платоновские доказательства бессмертия души, но с другой стороны сам же колеблет его тем, что, по его учению, души в сверхчувственном мире не помнят своей земной жизни. Душа в своих стран-

ствованиях переходит, по его учению, даже в тела растений; возмездие, к которому приводит это странствование, содержит доведенные до мельчайших подробностей кары, основанные на строгом jus talionis.*

§ 98. Учение Плотина о возвышении в сверхчувственный мир

Так как душа по своей сущности принадлежит к высшему миру, то ее высочайшая задача может состоять лишь в том, чтобы жить исключительно в этом мире и освободиться от всякой склонности к чувственному. Блаженство состоит, согласно Плотину, в совершенной жизни, последняя же состоит в мышлении; о независимости блаженства от внешних условий Плотин говорит с такой решительностью, которая могла бы удовлетворить самого строгого стоика. Первое условие блаженства состоит в отрешении от тела и от всего, что с ним связано, в очищении (κάθαρσις); из него само собою следует, что душа, не стесняемая ничем посторонним, предается присущей ей своеобразной деятельности: очищение (катарсис) заключает в себе все добродетели. Хотя Плотин налагал на себя самого воздержание и одобрял его у других, но он еще не требует в общей форме, чтобы это очищение осуществлялось в аскетической жизни; и в своих рассуждениях об эросе он вместе с Платоном признает, что и чувственная красота может вести к сверхчувственной. Но вся его этика определена мыслью, что для души связь ее с телом есть источник всего зла, и что всякая деятельность имеет тем бо́льшую ценность, чем менее она приводит нас в соприкосновение с чувственным миром. Практическая и политическая деятельность, правда, неизбежна, и добродетельный не будет воздерживаться от нее, но она глубоко вовлекает нас во внешний мир и делает нас зависимыми от других людей; поэтому этическая и политическая добродетели суть лишь несовершенная замена добродетелей теоретических. Но и последние имеют весьма неравную ценность. Чувственное восприятие показывает нам лишь темные следы истины. Гораздо выше стоит опосредствованное мышление (διάνοια, λογισμός) и методическое упражнение в нем — диалектика. Она имеет дело с истинно сущим — с идеями и сущностью вещей. Но это опосредствованное познавание само предполагает непосредственное познание, самосозерцание мыслящего духа, которое вместе с тем есть созерцание божественного Νοῦς'а. Но даже и такое созерцание еще не удовлетворяет нашего философа. Хотя оно приводит нас к Νοῦς'у, но не выводит за его пределы и оставляет еще непреодоленным различие между созерцающим и созерцаемым. Высшего состояния мы достигаем, лишь когда мы, всецело погрузившись в самих себя, возвысившись даже над самим мышлением, в состоянии бессознательности, экстаза (ἔκστασις) ** и сосредоточенности (ἅπλωσις)*** внезапно наполняемся

божественным светом и настолько непосредственно соединяемся с первосуществом, что исчезает всякое различие между ним и нами. Плотин хорошо знаком из опыта с этим состоянием, которое, впрочем, может быть только преходящим;* из его греческих предшественников никто не требовал такого выхождения за пределы мышления, как и никто не помещал божество за его пределами; в этом отношении его учение было подготовлено лишь Филоном.

По сравнению с этим духовным возвышением к божеству, положительная религия имеет для Плотина, в общем, только подчиненное значение. Впрочем, он далек от того, чтобы занимать критическую позицию в отношении ее. Ведь его система, кроме божества в абсолютном смысле, допускает еще множество высших существ, которые можно рассматривать частью как видимых, частью как невидимых богов. Он решительно порицает людей (сюда относятся христиане), которые отказывают этим богам в достойном их почитании, и с обычной произвольностью усматривает их в богах мифологии и их истории, не занимаясь, однако, этим толкованием мифов столь усердно, как это делали некоторые стоики. Далее, он пользуется своим учением о симпатии всех вещей для мнимо рационального обоснования поклонения изображениям богов, прорицания, молитвы и магии; и в конечном итоге он подводит под понятие магии всякое влечение и отвращение, всякое действие внешнего на внутреннее; с другой стороны, он находит несоединимым с природой богов восприятие ими того, что совершается на земле, или личное их вмешательство в ход вещей. Но хотя этими учениями он бесспорно заложил основу, на которой его преемники продолжали строить свою защиту и систематизацию народной религии, все же его собственное отношение к последней было еще сравнительно свободным. Для его идеального духа, его собственная религиозная потребность удовлетворяется внутренним богослужением философа: «Боги, — говорит он (у Porph. vita Plot. 10), когда Амелий хотел повести его в храм, — должны прийти ко мне, а не я к ним».

§ 99. Школа Плотина. Порфирий

Среди учеников Плотина только что упомянутый Гентилиан Амелий, на основании тех немногих сведений, которые мы о нем имеем, должен быть признан неясным мыслителем, родственным по духу Нумению и поклонником последнего.** Гораздо более ясным умом был ученый Порфирий (собственно: Малх) *** из Тира, который родился в 232/3 году, слушал сначала Лонгина, потом Плотина, и умер после 301 года, вероятно, в Риме. Он занимался толкованием некоторых платоновских и многих аристотелевских сочинений и особенно усердно изучал логику Аристотеля (его введение в категории и

(еньшее из его толкований этого произведения дошли до нас);[1] и это изучение Аристотеля, как и влияние Лонгина должны были содействовать в нем стремлению к ясности понятий и выражений. Своей задачей он ставит лишь изложение и пояснение, а не проверку и дальнейшее систематическое развитие учения Плотина; и он действительно сделал все, чтобы уяснить его, и его произведения имели большой успех благодаря ясности изложения. В своем очерке метафизики (ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ) * он придает большое значение резкому различению между духовным и телесным, не уклоняясь, впрочем, от определений Плотина; в Νοῦς'е он различал мышление, бытие и жизнь; но он, конечно, поколебался бы в силу этого говорить о трех ипостасях Νοῦς'а, как это делал Амелий, исходя из аналогичного различения. В его антропологии, которой он посвятил несколько произведений, выступает, насколько она нам известна, главным образом стремление примирить единство души со множественностью ее деятельностей и сил. Душа — говорит он — имеет в себе формы (λόγοι) всех вещей; смотря по тому, на какой предмет направляется ее мышление, она принимает соответствующую ему форму. Поэтому он полагает, что можно лишь в переносном смысле говорить о частях души. Точно так же всеобщая душа образует сущность отдельных душ, не разделяясь между ними. Связь души с телом есть совершенное соединение, которое, однако, не сопровождается ни смешением, ни изменением. Животным Порфирий приписывает разум, но не распространяет странствования души на тела животных, и не допускает также, чтобы души людей возвышались до сверхчеловеческих существ; с другой стороны, он обещает, что очистившиеся души совершенно отрешатся от неразумных сил, причем, однако, вместе с вожделением угаснет и воспоминание о земной жизни. Но главная задача философии заключается для нашего философа в ее практическом действии, в «спасении души», и здесь для него важнее всего то очищение, то отрешение души от тела, которое он в своей этике подчеркивает еще сильнее, чем Плотин; впрочем, очищающая добродетель сама по себе стоит хотя и выше практической, но ниже теоретической и парадигматической (добродетели, присущей Νοῦς'у как таковому). Для этого очищения он решительнее, чем Плотин, требует некоторых аскетических упражнений: воздержания от мясной пищи, которое он защищает в особом сочинении (π. ἀποχῆς ἐμψύχων),** безбрачия, воздержания от театральных зрелищ и тому подобных увеселений; и в борьбе с чувственностью он испытывает бóльшую потребность, чем Плотин, в поддержке положительной религии. Впроч

---

[1] Из остальных дошедших до нас его произведений четыре, именно: vita Pyth. (ср. стр. 80), de antro nympharum, de abstinentia, ad Marcellam изданы Nauck'ом (2 изд. 1886). О Порфирии, как биографе своего учителя и издателе его сочинений см. выше стр. 241.

многое в вере и культе его времени не удовлетворяет его: он признает, что благочестивая жизнь и святые мысли есть лучшее богослужение, единственно достойное сверхчувственных богов; и в замечательном письме к египетскому жрецу Анебону он высказывает столь глубокие сомнения в господствующих представлениях о богах, демонах, прорицании, жертвоприношениях, теургии и астрологии, что можно было бы подумать, что он совершенно отказался от всего этого. Но это не так. Мы должны — говорит он — через посредство естественных промежуточных ступеней — демонов, видимых богов, души и Νοῦς'а — возвыситься до единого; и в этом отношении главным образом его демонология, наполненная всем суеверием его эпохи и школы, дает ему возможность защитить и против его собственных сомнений религию своего народа, борцом за которую он выступил в своих «15-и книгах против христиан». А именно, с одной стороны, он полагает, что эта религия была искажена злыми демонами, так что ее очищение от того что является в ней соблазнительным, есть лишь восстановление ее первоначальной сущности. С другой стороны, он находит разумное оправдание для всех существенных составных частей народной религии. Мифы суть аллегорические изложения философских истин, изображения богов и священных животных суть символы сверхчувственного, прорицание есть истолкование естественных примет, обусловленное также воздействием демонов на души животных, магия и теургия есть воздействие на низшие силы души и природы и на демонов; и даже такие явления религии, которые философ осуждает как таковые, — например, кровавые жертвы — он допускает при общественном богослужении как средство укрощения нечистых душ. Лишь частная религия философов должна быть свободна от них.

§ 100. Ямвлих и его школа

То, что у Порфирия по большей части есть лишь уступка традиционной форме веры, занимает центральное место в научной деятельности его ученика Ямвлиха (из Халкиды, ум. около 330 года);* но именно поэтому он был обожествлен своими учениками и позднейшими неоплатониками (θεῖος, «божественный», есть его постоянное прозвище). Ямвлих не только происходил из Сирии, но, по-видимому, и провел там свою жизнь,** и в его философии весьма сильно сказываются восточные влияния. Правда, он был ученым с большим запасом знаний, толкователем платоновских и аристотелевских произведений и плодотворным писателем (до нас дошли, помимо многочисленных отрывков, пять книг его συναγωγὴ τῶν πυθαγορείων δογμάτων, «сводки пифагорейских учений»)***.[1] Но он го-

[1] Первая из них содержит биографию Пифагора, изд. Nauck'ом (1884).

раздо более — умозрительный богослов, чем философ; и со свойственной ему некритичностью он особенно любит черпать богословские учения из самых мутных и позднейших источников. Против бедствий земного бытия, против давления естественной необходимости можно, по его учению, найти помощь только у богов; его фантастическое мышление превращает всякий отвлеченный признак в самостоятельную ипостась; его религиозная потребность может удовлетвориться лишь умножением божеств. Согласно общему принципу, что между каждым единством и тем, чему оно себя сообщает, должно находиться нечто посредствующее, он отличал от единого несказанного первосущества второе единство, которое стоит посередине между ним и множественностью.* Плотинов Νοῦς он разделял на интеллигибельный (умопостигаемый, νοητός) и интеллектуальный (духовный, νοερός) мир; первый из них, несмотря на свое единство, которое должно исключать всякую множественность, разделяется на троицу, которая в свою очередь распадается на три триады; интеллектуальный мир также распадается на три триады; причем последняя из них, по-видимому, становилась у него седьмерицей (гебдомадой). К интеллигибельному миру принадлежат прообразы, к интеллектуальному — идеи. Из первой души у Ямвлиха возникали две другие, от которых он однако отделял принадлежащий к ним Νοῦς, и притом опять в двоякой форме. Непосредственно вслед за этими сверхмировыми божествами идут внутримировые божества в трех классах: 12 небесных богов, которые далее умножаются в 36, а потом в 360; 72 порядка богов, живущих под небом, и 42 порядка богов природы (числа эти, по-видимому, отчасти заимствованы из астрологических систем). За ними далее следуют еще ангелы, демоны и герои.** С обычной произвольностью синкретизма боги народной веры перетолковываются в эти метафизические существа, и сходным образом защищаются поклонение изображениям, теургия и мантика; в этой аргументации самая иррациональная вера в чудеса противоречиво сочетается с желанием представить чудо как что-то вполне рациональное. С этими богословскими умозрениями у Ямвлиха сочетаются, по образцу неопифагорейцев, умозрения о числах, которым он придает гораздо большее значение, чем научной математике, которую он, впрочем, также высоко ценит. В космологии Ямвлиха, наряду с учением о вечности мира, которое он разделяет вместе со всей своей школой, особенно замечательны его учения о природе или роке (εἱμαρμένη); он изображает рок, как властвующую над человеком силу, из пут которой человек может быть освобожден только вмешательством богов. В его психологии еще более, чем у Порфирия, обнаруживается стремление обеспечить душе ее положение посередине между сверхчеловеческими существами и существами ниже человека; вместе с Порфирием он отрицал переход человеческих душ в тела животных, и это тем естественнее у него, что он не приписывает животным разума, как это делал Порфирий.

К четырем классам добродетелей у Порфирия (см. стр. 249—250) он присоединил, в качестве пятого класса, добродетели «единства» (ἑνιαῖαι), или «жреческие», через посредство которых мы возвышаемся до первосущества как такового; но самым необходимым являетс и у него очищение души, посредством которого она только и може избавиться от привязанности к чувственному миру и от зависимост от природы и рока.

Образ мышления, самым ярким представителем которого является Ямвлих, отныне господствует в неоплатоновской школе. Совер шенно в его духе в сочинении «О мистериях»,* которое приписывается ему самому и которое было, вероятно, написано одним из его непосредственных учеников, мантика, теургия и т. п. с успехом и ловкостью защищаются от возражений Порфирия (см. стр. 250) на основании положения, что достигнуть высшего можно только через посредство низшего, и что по крайней мере человек, при своей чувственной природе, не может обойтись без таких материальных вспомогательных средств. Вместе с тем решительно подчеркивается, что только божественное откровение может научить нас средствам, дающим возможность общения с божеством, и что поэтому жрецы, как носители откровения, стоят гораздо выше философов. — Из учеников Ямвлиха, имена которых нам известны, самым значительным был по-видимому, Феодор из Асины, который слушал еще Порфирия В сообщениях о нем, которыми мы обязаны почти исключительно Проклу, он является предшественником последнего в своей попытке провести трехчленный порядок через все части сверхчувственного мира. За первосуществом, от которого он, однако, не отличал, как Ямвлих, второе единство, у него следуют три триады, на которые он разлагал Νοῦς: интеллигибельная, интеллектуальная (бытие, мышление, жизнь; ср. стр. 249) и «демиургическая», которая, однако, снова должна была охватывать три триады; затем три души, из которых низшая есть мировая душа или рок, и телом ее служит природа. То, что нам известно об его дальнейших учениях, звучит весьма формалистично и почти вырождается в ребячество. О двух других учениках Ямвлиха — Эдесии и Сопатре, мы знаем, что первый следовал за Ямвлихом в управлении школой, а последний приобрел влияние при дворе Константина I, но позднее был казнен. Дексипп известен нам своим толкованием категорий, которое, однако, всецел опирается на Порфирия и Ямвлиха.** Среди учеников Эдесия Евсевий держался более научного направления; но большим влияни пользовался Максим, которого под конец (около 370 года) погуби его самовосхваление и теургические искусства. Он и его единомыш ленник Хрисанфий, который лично был менее притязательным и более почтенным, обратили императора Юлиана *** к философии и старым богам; дальнейшие философы этого круга суть Приск, Саллюстий, Евнапий и знаменитый ритор Либаний.**** Ког-

Юлиан после своего восшествия на престол (361 г.) предпринял осстановление эллинской религии, он исходил при этом из неоплатонической философии. Но эта попытка должна была неизбежно потерпеть крушение, даже если бы ей не положила преждевременного конца ранняя смерть Юлиана (363). Сочинения Юлиана, поскольку ни имеют философское содержание, обнаруживают столь же мало мостоятельного по сравнению с учениями Ямвлиха, как и книга о огах его друга Саллюстия. Даровитая Ипатия, которая стояла во главе платоновской школы в Александрии и содействовала ее необычайному расцвету, но под конец (в 415 году) пала жертвой фанатизма христианской черни, по-видимому, излагала неоплатоническую философию в той форме, которую ей придал Ямвлих; так, по крайней мере, можем мы судить по сочинениям ее ученика, епископа Синезия из Птолемаиды (около 365—415 г.).*

§ 101. Афинская школа; исход неоплатонической философии

К последнему этапу неоплатонической науки привело изучение сочинений Аристотеля, которое хотя и не угасло в школе в течение 4-го века, но явственно теряло влиятельность и значение со времени Ямвлиха, вытесняемое теософическими умозрениями и теургической практикой, теперь же снова было предпринято с более интенсивным и длительным усердием; дело в том, что со времени крушения Юлиановой попытки реставрации неоплатоническая школа находилась в положении угнетенной и преследуемой секты и все свои надежды должна была ограничивать своей научной деятельностью. В Константинополе Фемистий во второй половине 4-го века посвятил себя объяснению аристотелевских, а также и платоновских сочинений; и если, при его довольно поверхностном эклектизме, его и нельзя причислить к неоплатонической школе, то он все же сходился с ней в убеждении о полном совпадении учений Аристотеля и Платона. Но главным центром изучения Аристотеля стала платоновская школа в Афинах; и именно в ней совершилось то сочетание аристотелизма с теософией Ямвлиха, которое придало неоплатонизму 5-го и 6-го века зависимому от него христианскому и магометанскому платонизму своеобразный отпечаток. Здесь мы встречаем, в начале 5-го века, инянина Плутарха, сына Нестория, который умер в глубокой арости в 431/2 году, в качестве главы школы и прославленного чителя;** этот писатель с одинаковым усердием объяснял в своих очинениях и лекциях произведения Платона и Аристотеля. То немногое, что нам известно о его философских воззрениях, не выходит за пределы традиций его школы; оно относится, главным образом, его психологии, которую он тщательно разрабатывал на аристоте-

левско-платонических основах. Вместе с тем мы узнаем, что он изучил у своего отца и передавал другим всякого рода магические и теургические искусства. Из его учеников Гиерокл,[1] который преподавал на своей родине в Александрии философию одновременно с аристотеликом Олимпиодором, известен нам некоторыми своими произведениями и выдержками из них; они обнаруживают в нем философа, который хотя и стоит в общем на почве неоплатонизма, но придает гораздо большее значение практически-плодотворным учениям, вере в провидение и чистым нравственным принципам, чем метафизическим умозрениям; того же направления держался его ученик Теосебий. Тем усерднее предавался этим умозрениям земляк и сотоварищ Гиерокла Сириан, сотрудник и преемник Плутарха. Этот платоник, высоко прославляемый Проклом и позднейшими писателями, был, правда, также хорошим знатоком и усердным толкователем Аристотеля; но главными его авторитетами являются — наряду с Платоном, которого он ставит гораздо выше Аристотеля — неопифагорейские и орфические произведения и мнимые халдейские изречения богов,* и любимый предмет его умозрения есть богословие. Но его трактование богословия[2] еще далеко отстает от систематической разработки его у Прокла. Из единого, лишенного противоположностей, он выводит сначала, вместе с пифагорейцами, единицу и неопределенную двоицу, как всеобщие основы вещей. В Νοῦς'е он вместе с Ямвлихом различал интеллигибельное и интеллектуальное, во главе которого стоит демиург; идеи суть первоначально прообразы или внутренне-единые числа в интеллигибельном мире, и лиш производно содержатся в разуме демиурга. О душе он замечает (со ласно Проклу in Tim. 207 B и сл.), что она частью пребывает себе, частью выступает из себя, частью возвращается к себе; но есл даже это различение действительно принадлежит ему, то он во всяком случае не переносил его на совокупность сущего. Из его остальных воззрений следует упомянуть, что о «нематериальных телах» он утверждал, что они могут совместно с другими занимать одно и то же пространство;** он допускал также, что души после смерти остаются навсегда связанными со своими эфирными телами и высшими из неразумных жизненных сил, и на некоторое время сохраняют связь и с низшими неразумными силами. В остальном он, по-видимому, не уклонялся от традиций своей школы.

Преемником Сириана был ученик его и Плутарха, ликиец Прокл, который родился в 410 году в Константинополе, в 20-летнем возрасте прибыл в Афины и умер там в 485 году; по сравнению с

---

[1] Его нужно отличать от одноименного более древнего стоика; см. стр. 215 прим. 1.

[2] Насколько оно нам известно из единственного, что от него сохранилось, — из части его комментария к метафизике (изд. Usener'ом в т. V берлинск. академ. изд. Аристотеля, стр. 837 и сл. и Kroll'ем в т. V, ч. 1. коммент. к Аристотелю 1902) и из Прокла.

ним имеет мало значения его сотоварищ Гермий, который преподавал в Александрии. Своим неутомимым трудолюбием, своим логическим мастерством, своей ученостью, своей систематичностью, своей плодотворной деятельностью в качестве преподавателя и писателя[1] Прокл так же возвышается среди всех платоников, как Хрисипп — среди стоиков. Но вместе с тем он — аскет и теург, который полагал, что получает откровения, и неутомимо предавался религиозным упражнениям; он разделял религиозное воодушевление воей школы, ее веру и ее суеверия, ее почитание орфических стихов, алдейских оракулов и тому подобных произведений; и он предпринял пытку разработать в методическую систему всю совокупность перенных его предшественниками богословских и религиозных убежний; эта система послужила позднее образцом для магометанской и христианской схоластики. Несмотря на свою большую формальную законченность, эта система отличается внутренней несвободой мысли и отсутствием истинно-научного обоснования и развития. Всеобщий закон, по которому строится система, есть закон триадического развития. Произведенное, с одной стороны, сходно с производящим, ибо последнее может произвести первое, лишь сообщая себя ему; с другой стороны, произведенное отлично от производящего, как разделенное от единого, как производное от первичного. Согласно первому отношению, оно остается в своей причине, и причина, хотя и не сполна, содержится в нем; согласно второму отношению, оно выступает за пределы причины. Но так как оно все же связано с причиной и родственно ей, то, несмотря на свое отделение от причины, оно обращается к ней, пытается на низшей ступени воспроизвести ее и соединиться с ней. Бытие произведенного в производящем, его выступление из него и возврат к нему (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή) * суть три момента, через постоянное повторение которых совокупность вещей развивается из своей первоосновы. Последним источником этого развития может, конечно, быть лишь первосущество, которое Прокл, по образцу Плотина, описывает, как абсолютно возвышающееся над всяким бытием и познанием, как нечто высшее, чем единое, как причину, которая не есть причина, как не-сущее и не не-сущее и т. д. Но между этим первым и интеллигибельным миром он вместе с Ямвлихом (стр. 251) вводит промежуточный член: абсолютные единицы (αὐτοτελεῖς ἑνάδες),** которые образуют внутренне единое, сверхсущее число, но которые вместе с тем называются высшими благами и в качестве таковых получают свойства, которые слишком личны для их абстрактной сущности. За ними следует сначала

---

[1] О сочинениях Прокла, часть которых дошла до нас (см. стр. 9), ср. Phil. d. Gr. III 2^4, 838 и сл. Freudenthal, Hermes XVI, 214 и сл. Полное собрание его сочинений издано Cousin'ом, 2 изд. в 6 том. (1864); Comm. in Platon. remp. — Kroll'ем (2 т. 1899/1901); Comment. in Tim. — Diehl'ем (1903/4).

область, которую Плотин отводил Νοῦς'у; Прокл, отчасти примыкая к Ямвлиху и Феодору (см. стр. 251,252), разлагает ее на три сферы: интеллигибельное, интеллектуально-интеллигибельное (νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν) и интеллектуальное; основным свойством первого является бытие, второго — жизнь, третьего — мышление. Затем две первые сферы разделяются снова, отчасти на основании сходного принципа деления, на три триады каждая, третья же сфера расчленяется на семь гебдомад; вместе с тем отдельные члены каждого ряда изображаются как боги, и приравниваются к божествам народной религии. Душа, понятие которой определяется так же, как у Плотина, объемлет три класса частичных душ: божественные, демонические и человеческие души. Божественные души разделяются на три группы: на четыре триады главенствующих богов, на столько же «отрешенных от мира» (ἀπόλυτοι) * богов, и на два класса внутримировых богов — богов звезд и богов стихий. Перетолковывая божества народной религии в эти метафизические существа, Прокл находит нужным различать троякого Зевса, двоякую Кору и троякую Афину. За божествами следуют демоны, которые распадаются на ангелов, демонов и героев и описываются в традиционной форме, с примесью разнообразных суеверий; за ними следуют те души, которые временно вступают в материальные тела. — У Плотина материя производилась душой; Прокл выводит материю непосредственно из неограниченного, которое образует у него, вместе с ограниченным и смешанным, первую из интеллигибельных триад; что касается ее сущности, то Прокл не отождествляет ее со злом, а утверждает, что материя не есть ни зло, ни благо. Его космологические представления во всем существенном согласуются с представлениями Плотина, с тем только различием, что пространство он считает телом, состоящим из тончайшего света и проникающим собой тело мира (ср. Сириана, стр. 255). Вместе с Плотином он защищает провидение, отвергая реальность зла в мире· к Плотину и Сириану он примыкает в своих допущениях о происхож дении душ и их грядущей судьбе; в своей психологии он сочета(платоновские и аристотелевские учения, но увеличивает число ду шевных способностей тем, что от мышления или разума отличает ещ единое или божественное в человеке, которое стоит выше мышлени и с помощью которого только и может быть познаваемо божественно(Его этика требует возвышения к сверхчувственному, распадающегося по ступеням на пять добродетелей (которые мы видели у Ямвлиха на стр. 252), и последняя цель этого возвышения есть и у него мистическое слияние с божеством. Но чем сильнее он убежден, что всякое высшее знание основано на божественном просветлении, и что лиш вера соединяет нас с божеством, тем менее склонен он отказаться от тех религиозных средств, которым неоплатоническая школа со времени Ямвлиха придавала столь большое значение, и действительност которых и Прокл защищает традиционными аргументами.

Прокл придал неоплатонической философии завершающую форму, в которой она сохранилась для всего позднейшего времени. После него школа хотя и имела отдельных достойных представителей, но ни один из них не сравним с Проклом по научной силе и влиятельности. Его ученик Аммоний, сын Гермия (стр. 255), который, по-видимому, довольно долго жил, преподавал и пользовался большим авторитетом в Александрии, был дельным толкователем платоновских и в особенности аристотелевских произведений и был хорошо осведомлен в математических науках; своеобразных воззрений сколько-нибудь существенного значения у него не обнаруживается. Асклепиодот, которого Симплиций (in Phys. 795, 13) называет лучшим учеником Прокла, был выдающимся математиком и физиком, и, по-видимому, отличался от большинства членов своей партии трезвым образом мыслей, чуждым богословской фантастики и теургических искусств. Марин, преемник Прокла в схолархате и его биограф,* был незначительной личностью; его преемник, восхваляемый Дамаскием (vita Jsid. у Phot. Cod. 181, 242) Исидор был неясным теософом в духе Ямвлиха; Гегий, который следовал за ним и также был еще учеником Прокла, известен нам столь же мало, как и другие ученики Прокла, имена которых дошли до нас. Дамаский,** ученик Марина, Аммония и Исидора, который стоял во главе афинской школы в 520—530 годах, был поклонником Ямвлиха и родственным ему по духу мыслителем; в своем произведении о последних основах (π. ἀρχῶν) [1]*** он тщетно пытается найти переход от первосущества, для описания непостижимости которого он не может найти достаточно сильных выражений, к интеллигибельному миру, путем обнаружения между ними второго и третьего единства; и в конце концов он вынужден признать, что вообще нельзя говорить о происхождении низшего из высшего, а можно говорить только об одном внутренне едином безразличном бытии. К последнему поколению языческих неоплатоников принадлежит Симплиций (ср. стр. 28), ученик Аммония и Дамаския, комментарии которого ко многим произведениям Аристотеля имеют для нас неоценимое значение и свидетельствуют не только об учености, но и о самостоятельности и ясности мысли их автора, но нигде не выходят за пределы неоплатонических традиций; далее, Асклепий и младший Олимпиодор, два ученика Аммония, комментарии которых также дошли до нас. Но в римской империи, ставшей христианской, философия не могла уже далее сохранить положение, независимое от победоносной церкви. В 529 году Юстиниан издал запрещение впредь преподавать философию в Афинах. Довольно значительное имущество платоновской школы было конфисковано. Дамаский вместе с шестью своими товарищами, в числе которых на-

---

[1] Издано Ruelle в 2 томах 1889/91. Об его других работах см. Phil. d. Griech. III, 2[4], 902 и сл., 3. Heitz в Strassburg. Abhandl. zur Philosophie (1884), стр. 1 и сл.

ходился и Симплиций, переселился в Персию, откуда, однако, они вскоре вернулись разочарованными.* Вскоре после середины шестого века, по-видимому, вымерли последние платоники, не вступившие в христианскую церковь; Олимпиодор составил свой комментарий к «Метеорологии» в 564 году.

В западной половине римской империи неоплатонизм сохранился, по-видимому, лишь в более простой и чистой форме, которую он имел у Плотина и Порфирия. Следы его существования встречаются, быть может, в логических трудах и переводах Мария Викторина (около 350 г.), Вегеция (Векция, Веция) Претекстата (ум., вероятно, в 387 г.) и Альбина, насколько они нам известны, и в энциклопедическом произведении Марциана Капеллы (около 350—400) более определенные следы неоплатонизма заметны у Августин (353—430) и у обоих платоников Макробия (около 400 г.) Халкидия (вероятно, в 5-ом веке). Последним представителем древней философии является здесь благородный Аниций Манлий Северин Боэций, который родился в 480 году и был казнен по приказанию Теодориха в 525 году. Хотя он внешним образом принадлежал к христианской церкви, его подлинной религией была все же философия. В ней он разделяет взгляды Платона и Аристотеля, которые, по его мнению, вполне согласны между собой; его платонизм имеет неоплатоническую окраску; но нельзя не подметить и влияния стоической морали в его сочинении «Философское утешение».

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Имена расположены в порядке русского алфавита; имена древних авторов приведены по-русски. Цифры указывают страницы, на которых упоминается имя автора; цифры, напечатанные жирным шрифтом, — главные места, относящиеся к данному автору).

ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

врелий Марк. Наедине с собой. М., 1972.
Аветисьян А. А. Древнеримские мыслители. Киев, 1958.
Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969.
Апокрифы первых христиан. М., 1989.
Аристотель. Сочинения в 4-х тт. М., 1975—1982.
Псевдо-Аристотель. Механические проблемы. М., 1940.
Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.
Браш М. Классики философии. Т. 1, 1913.
Гесиод. Теогония // Эллинские поэты. М., 1963.
Гимны Прокла // Античные гимны. М., 1987.
Гиппократ. Избранные книги. М., 1994.
Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
Древнегреческие материалисты. М., 1955.
«Золотые стихи» пифагорейцев. М., 1913.
Киническая литература. М., 1981.
Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1946.
Лурье С. Демокрит. Л., 1971.
Маковельский А. О. Досократики. Казань, 1914—1919.
Маковельский А. О. Софисты. Баку, 1940—41.
Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1945.
Петрици. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М., 1984.
Ксенофонт. Сократические произведения. СПб, 1993.
Платон. Сочинения в 4-х томах. М., 1989—1995.
Плотин. Сочинения. СПб, 1995.
Плутарх. Об Исиде // ВДИ 1977, № 3—4.
Порфирий. Жизнь Плотина. Жизнь Пифагора // Диоген Лаэртский...
Порфирий. «Введение» в «Категории» Аристотеля // Аристотель. «Категории». М., 1939.
Порфирий. О пещере нимф // Лосев А. Ф., ИАЭ, Последние века. М., 1988.
Прокл. Первоосновы теологии. М., 1993.
Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида.... М., 1994.
О мире // Античность в контексте современности. М., 1980.
Ранович А. Античные критики христианства. М., 1991.
Рихтер Р. Скептицизм в философии. Т. 1, СПб, 1910.
Сенека. Сочинения. М., 1987.
Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х томах. М., 1976.
Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985.
Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.
Эпиктет. Беседы. ВДИ, 1975—1976.
Цицерон. Избранные сочинения. М., 1975.

Цицерон. О природе богов. М., 1985.
Юлиан. Письма. ВДИ, 1970, № 1—3.
Ямвлих. Теологумены арифметики // Лосев А. Ф. ИАЭ, Последние века, М., 1988.
Ямвлих. О египетских мистериях. М., 1995.

ПРИМЕЧАНИЯ

С. 23.* Афиней из Навкратиса (II—III вв. н. э.). Автор «Пирующих мудрецов». Геллий Авл (примерно 130—200 гг.). Автор «Аттических ночей» в 20 книгах. Элиан Клавдий из Пренесте (II—III вв.). Автор «Пестрых рассказов» в 14 книгах (а также сочинений «О природе животных», «Крестьянские письма», «О провидении».

** То есть избранные произведения.

С. 24.* Фотий (820—893 гг.), Константинопольский патриарх. Известен борьбой с претензиями папства на примат в церковном мире. Составил библиотеку, своего рода антологию 280 античных сочинений.

** Обстоятельно речь о большинстве этих авторов (как и об авторах, следующих ниже) речь будет идти позднее.

*** Феодорит из Антиохии (390—466 гг.). Был епископом Кирра. Упомянутый отрывок содержится в его сочинении «Излечение эллинских (т. е. языческих — *Р. С.*) болезней».

**** Греч. — «мнений».

***** греч. — «пестротканых ковров» — распространенный литературно-философский жанр в эпоху поздней античности. Наиболее известны и ценны (помимо упомянутых) «Строматы» христианского писателя Климента Александрийского.

****** То есть античных авторов, излагавших мнения древних философов.

******* То есть приписывавшиеся знаменитому александрийскому христианскому богослову Оригену (185—254 гг.) изложения философских учений.

******** Диоген Лаэртский — автор известного труда «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» в 10 кн., являющегося ценнейшим источником по истории философии (начало III в.).

С. 25.* Т. е. подписанное именем врача и ученого II в. Галена, но в реальности не принадлежащее ему.

** Известен тем, что участвовал в создании Пергамского алтаря; скульптор и писатель.

*** Гермипп «Каллимаховец», родом из Смирны.

**** Последователь Аристарха Самосского, создателя гелиоцентрической системы астрономии, живший на рубеже III—II вв. до н. э.

***** Сотион Александрийский, живший во II в. н. э.

С. 26.* Ныне принято отождествлять Антисфена Родосского (историка) с перипатетиком Антисфеном, относя его жизнь к середине II в. до н. э. В том же столетии (вопреки Целлеру), очевидно, жил и Сосикрат Родосский.

** Идоменей из Лампсака (325—270 гг. до н. э.), ученик Эпикура.

*** Обзор философских мнений, букв. «пристанище философов».

**** Деметрий, Диокл, Аполлоний жили в первой половине первого века до н. э.

**** Гиппобот писал, видимо во II в. до н. э. Помимо указанного сочинения, ему принадлежал «Перечень философов».

С. 27.* «История философов». Сохранилось 20 фрагментов.

** В реальности мы имеем отрывки из жизнеописания Исидора Александрийского, предпоследнего схоларха Афинской Академии, известные благодаря библиотеке Фотия. Множество историко-философских сведений содержится в его труде «О сложностях...» (см. ниже).

*** «О разрешениях в науке».

**** Правильнее — «Суда». «Суда» («Надежное укрытие»?) — обширный словар созданный приблизительно к 1000 г. Его название (прочитанное как «Свида») дол считалось именем составителя.

***** букв. — «место, где растут фиалки». Видимо, скептицизм Целлера в данн случае чрезмерен.

С. 31.* Герман Дильс (1848—1922 гг.). Его издания фрагментов досократиков (обр ботанные его учеником Кранцем) до сих пор считаются непревзойденными.

** Т. е. антологий.

С. 32.* Пеласги — догреческое, но, вероятно, близкое грекам население южных Ба кан, островов Эгейского моря, части Италии, ассимилированное во II—I тысячелети до н. э. греками и другими племенами.

С. 34.* Т. е. собственно греческие.

С. 35.* Веры в существование множества сверхъестественных, однако человекопод ных существ.

** Всех перечисленных философов подвергнули судебному преследованию за нетрадиционные суждения о богах. Что касается Аристотеля, то в его случае за под ными обвинениями стояли чисто политические мотивы.

*** Тиран (τῦραννος) — слово, вероятно, негреческого происхождения, обознача шее человека, установившего единоличную власть противозаконным путем (в отлич от законных монархов). Целлер говорит здесь об эпохе т. н. «древних» тиранов (VII-VI вв. до н. э.).

С. 36.* Имеются в виду поэмы беотийского поэта Гесиода «Теогония» и «Труды и дни».

** Акусилай из Керкады — создатель теогонической книги «Генеалогии», котора уже в древности не всеми считалась подлинной (см. словарь Суда под словом «Гекатей»). Эпименид из Кносса, считавшийся чудотворцем и автором «Теогонии». Оба жили в VII—VI вв. до н. э. (в отличие от Целлера — Эпименид, вне зависимости от наличия у него магических способностей, несомненно был историческим лицом).

*** Ономакрит Афинский жил во время правления афинского тирана Писистрата и его сыновей. О том, что именно он редактировал оракулы Мусея, мифического ученика Орфея, сообщает еще Геродот. О создании именно им поэм, приписывавшихся Орфею, сообщают христианский апологет Татиан и словарь Суда.

**** Теогония, якобы созданная «рапсодами» — странствующими певцами.

С. 37.* Гадес — Аид, бог преисподней и, одновременно, место пребывания умерших.

** Авторов «гномов», изречений типа «Ничего сверх меры» (Солон), сборники которых были всегда популярны в античности. Перечисленные авторы (Солон из Афин, Фокилид из Милета, Феогнид из Мегары — VI в. до н. э.) были, одновременно, поэтами.

*** «Физиков» — т. е. натурфилософов.

С. 38.* Эристика — ἡ ἐριστική τέχνη — искусство слова.

С. 40.* Гилозоизм — представление, согласно которому в основании всего сущего лежит живое, способное к ощущению и сознанию вещество («гиле» — «материал»). К Гераклиту, да и остальным ионийским философам может быть отнесено лишь условно (в отличие, например, от Джордано Бруно — пантеиста XVI в.).

** Телеология — представление о целесообразности устройства всего сущего.

С. 43.* «Мирообразующий дух» — это νοῦς, «ум». Целлер переводит «ум» как «дух» — следуя традиции XVIII—XIX вв., однако это не точно хотя бы потому, что в результате подобного перевода размывается интеллектуальный характер Первоначала Анаксагора. К тому же в греческом языке были слова для обозначения именно «духа».

** Имеется в виду грамматик и историк Аполлодор Афинский, живший во II в.

С. 44.* См. примеч. * к с. 40, а также коммент. к с. 42.

С. 45.* Термин 'αρχή (букв. «начальство», «властвующее») как техническое обозначение Первоначала стал использоваться определенно лишь в школе Аристотеля.

С. 46.* »Теплое и холодное» — фундаментальные для досократической натурфилософии природные противоположности.

С. 47.* Гиппон из Самоса (или Регия, или Метапонта — так в разных источниках). Позднеантичными авторами (например, Ямвлихом) считался пифагорейцем.

С. 48.* Более точные годы жизни Диогена — 499—428.

** «Уму».

С. 49.* То есть пеласгом, происходившем с островов, которыми в историческое время владели тиррены (греч. название этрусков). Климент Александрийский утверждает, что Пифагор — тирренец или даже сириец — «Строматы», 1. 62).

С. 51.* Знаменитый фиванский полководец (IV в. до н. э.).

С. 53.* См. Аристотель, «Метафизика». 986 а.

С. 54.* Гестия — дочь Кроноса и Реи, богиня домашнего очага, одновременно считавшегося жертвенником.

** Целлер ссылается на работу неоплатоника Ямвлиха «Теологумены арифметики».

С. 55.* «Символические изречения» — акусмы (ἄκουσμα — устное учение), помимо нее существовали и символические изображения, знаки, до нас не дошедшие.

С. 56.* Экфант из Сиракуз. Мнение, что он жил в начале IV в. до н. э. Основано на словаре Суда. Между тем более древние свидетельства о нем (Иполлит, Стобей) помещают его между философами VI—V вв., т. е. не ставят в зависимость от Демокрита.

** Гиппократ из Коса (460—377 гг. до н. э.) — основатель научной медицины. С его именем связан корпус из 58 сочинений, однако мы можем лишь предполагать, какие из них написаны им, его учениками, а какие — в последующие столетия. Сочинения эти полны натурфилософскими рассуждениями и свидетельствуют о неких «общих местах» научного сознания V—I вв. до н. э.

С. 57.* Речь идет об Алкиме, младшем современнике Платона, в сочинении «К Аминту», пытавшемуся доказать, что свое учение Платон заимствовал от Эпихарма.

** «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии».

С. 58.* Среди учителей Парменида древние источники определенно называют лишь одного пифагорейца — Аминия.

С. 59.* Букв. Истина.
** букв. Мнение.
*** Пылающий небесный (эфирный) огонь.

С. 60.* Неархом.

С. 65. Более корректно здесь сослаться на «Физику» Аристотеля, 205 а.

** Гермодор — возможно, один из персидских ставленников, изгнанных ионийцами во время т. н. «ионийского восстания» (500—499 гг. до н. э.).

С. 70.* Есть «сущее» (или «что») и «ничто» (точнее — «что» и «не-что»).

С. 71.* по Диодору — из влажной, «полужидкой» земли (т. е. глины!).

С. 74.* Повторимся, что Целлер часто переводит греческий термин «Ум» как Ду: или Разум.

С. 75.* Идею мирообразующего вихря следует признать «общим местом» досократиче ской философии.

С. 78.* Т. е. — в терминологии Парменида — мы не можем выступить за пределы круг: мнения.

С. 79.* Имеется в виду время после олигархического переворота и установления т. н «правления четырехсот», опиравшегося на богатых земледельцев, а потому консер вативного в вопросах религии.
** «О навыке» («Об искусстве»).

С. 80.* Олигархического правительства 30-ти тиранов, правивших в Афинах посл окончания Пелопоннесской войны и «прославившемся» в античности своим террор против собственных граждан.

С. 86.* Известие очень сомнительное (дублируется по отношению к Платону). Тар гелион — одиннадцатый месяц афинского календаря (май—июнь). Характерно, что этот месяц проводились «таргелии» — празднества в честь Аполлона; 7-го же тар гелиона на о. Делос отмечался день рождения Аполлона. Аполлон — божество, ка бы «оформляющее» жизнь Сократа — см. сюжет о дельфийском оракуле, находившемс под водительством Аполлона, а также см. примечание *** к след. стр.).
** Ион Хиосский (490—492 гг. до н. э.) — поэт, драматург, историк, живший Афинах и пользовавшийся широкой известностью. Его сочинения не сохранились.
*** Делии — празднества в честь Аполлона Делосского, проводились раз в 4 год Осуждение Сократа пришлось именно на Делии, и потому до возвращения с Делос священного корабля казнь была отложена.

С. 87.* 'ατοπία — странность, неуместность, даже глупость.
** Силен — демон плодородия. Человекоподобен, с лошадиными ушами, копы тами, хвостом, странный лицом. Сравнивает Сократа с Силеном и Платон в «Пир» (215 б) и Ксенофонт в сочинении с тем же названием («Пир» IV 19).

С. 88.* Это мнение Целлера несложно оспорить. Разница между Платоном и Ксенофонтом в том, что для первого Сократ — образец диалектической мудрости, для второго же — истинного нрава.

89.* Несмотря на всю пародийность «Облаков» Аристофана их нельзя сбрасывать со счетов — хотя бы потому, что иначе мы не поймем, почему Сократ был казнен как архи-софист.

** Майевтика — повиальное искусство.

С. 90.* Букв. — влюбчивый.

С. 91.* От слова εὐδαιμων — «счастливый».

С. 95.* Знаменитый историк, лаконофильствующий и морализирующий писатель, апологет Сократа, военачальник, советник и друг спартанского царя Агесилая.

** Т. н. «Эсхин-колбасник», один из ближайших друзей Сократа, после смерти последнего, согласно Диогену, сблизившийся с Аристиппом. Своей школы не основал.

*** Фрасимах Коринфский. Не путать с софистом Фрасимахом.

**** Родом из Яса в Карии (Малая Азия). Конец своей жизни провел при дворе Птолемея I. Прозвище «Кронос» унаследовал от своего учителя Аполлония Кроноса («Ворчуна»).

***** Умер в 300 г. до н. э.

С. 97.* Подробнее см. у Секста Эмпирика. Против физиков II 48 и далее.

** Диоген Лаэртский говорит, что он «едва не увлек в свою мегарскую школу всю Элладу».

*** Т. е. бесстрастие и самодостаточность.

**** Целлер несколько преувеличивает — по крайней мере в отношении кинической школы.

***** В Киносарге первоначально обучались дети незаконнорожденных афинских граждан.

****** κύων — собака, а также «наглый», «бесстыдный».

******* Его «акме» падает на 328—325 гг. до н. э.

******** Первая половина III в. до н. э.

С 98.* Телет из Мегар. Акме — около 240 г. до н. э.

** Проповедей на темы нрава в очень популярной и часто пародийной форме.

С. 99.* ὁ τρίβων — грубый, простой плащ.

С. 100.* Годы жизни — 435—360.

С. 101.* Гедонизм — учение, согласно которому наслаждение является высшим благом. Традиционно гедонистической считается именно школа киренаиков.

С. 102.* Разумением, знанием, воспитанием.

С. 103.* Три перечисленных киренаика основали собственные «секты»: феодоровцев, анникеридовцев, гегесиан.

** Гермодор, платоник из Сиракуз.

С. 104.* См. прим. * к с. 86. Добавим, что неоплатоник Олимпиодор (VI в. н. э.) считал, что отцом Платона был сам Аполлон.

** Зять Дионисия Старшего, покровитель философов.

С. 105.* См. Олимпиодор, «Жизнь Платона».

** Или «Государство» — как дальше в тексте (греч. — πολιτεία).

С. 107.* «Соперники».

** «Послезаконие».

С. 113.* Т. е. любовь, которая и есть стремление к бессмертию.

С. 114.* Речь идет о методе, именуемом «διαίρεσις» — «деление», используемом Платоном не только в пропедевтических целях, но и как собственно философская метода. Самый замечательный ее пример — диалог «Софист».

С. 115.* Оба означают «вид», «наружность» и функционируют у Платона как обозначения «подлинного облика» вещи (или — быть может — «подлинной вещи»). Единственное контекстуальное различие заключается в том, что «идея» имеет более обобщающий и рефлективный характер, чем «эйдос».

С. 119.* Более точно — о «месте». Античность не знает понятия пространства в современном смысле слова.

С. 125.* Но которое вовсе не означает самоубийства! (Ведь тело — дар богов, нечт принадлежащее не нам, а Космосу как живому существу).

С. 131.* Возглавлял Академию в 347—399 гг. до н. э.

** Ксенократ из Халкедона. Жил в 395—314 гг. до н. э.

*** Диоген Лаэртский сообщает, что от Платона он перешел к Аристотелю.

С. 133.* Филипп Опунтский, вероятный автор «Послезакония».

С. 135.* В связи с интересом к риторике самого Платона (см. «Федр») вполне вероятно что Аристотель проповедовал красноречие в самой Академии.

** Более вероятно, что Аристотель уехал из Афин еще до смерти Платона, где-то в 348 г. до н. э.

*** Гермий был обманом схвачен персами и распят.

С. 136.* Прогуливаясь, вели занятия в древности многие философы. Сохранился анекдот (у Элиана в «Пестрых рассказах») о борьбе между Аристотелем и Платоном за «перипат».

** Каллисфен Олинфский сопровождал Александра Македонского в походе на Восток. Был казнен вместе с другими участниками т. н. «заговора Гермолая».

*** Речь идет о восстании ряда греческих полисов во главе с Афинами против Македонского государства после смерти Александра Македонского (323—322 гг. до н. э.).

**** Или отравился аконитом.

С. 138.* Произведения, посвященные акустике, физиогномике, механике и проч.

С. 140.* Общедоступные сочинения.

С. 141.* Философские сочинения для широкого («общего») круга.

С. 145.* Букв. — «приведение».

С. 146.* Букв. — «сущность», «вид», «наличное что», «именно то сущее», «бытие», «что́ именно есть ставшее».

С. 150.* «Домогание», «стремление», «порыв».

С. 151.* Уме. Имеется в виду «Νοῦς».

** Созерцание.

С. 155.* Букв. «тамошнего» и «здешнего».

С. 163.* Т. е. добродетели мышления и нрава.
** Естественные достоинства.

*** Собственно добродетели.
**** Букв. — склонность.

С. 164.* Точнее все же — «справедливость».

С. 167.* Это строй, при котором гражданские права имеют лишь те, чье имущество достигает определенного уровня, устанавливаемого цензом.

С. 171.* По Диогену Лаэртскому — вначале учился у Платона.

С. 173.* Деметрий Фалерский (350—283 гг. до н. э.) — философ, ритор, историк, политический деятель. В 317—307 гг. был правителем Афин (ставленником Македонии). Изгнанный из Афин, снискал дружбу Птолемея I и был одним из инициаторов создания в Александрии «Мусейона» и «Библиотеки».
** Дурид Самосский (340—270 гг. до н. э.), историк.
*** Хамелеон — историк литературы.
**** Праксифан Родосский — филолог.
***** Срв. с учением Парменида во 2-й части его поэмы. Стратон показывает нам общую тенденцию «архаизации» эллинистической мысли — вот отчего он возвращается к фундаментальной для досократиков паре противоположностей «теплое — холодное».
****** «Врачебные навыки».

С. 174.* Срв. с учением досократиков — Анаксимена, Диогена Аполлонийского, Архелая.

С. 176.* «Ποικίλλω» — букв. «пестрый». Портик был назван так из-за украшавших его картин Полигнота.
** Персей в 276—243 гг. служил у македонского царя Антигона Гоната. Покончил жизнь самоубийством.

С. 178.* А также традиции Анаксимена-Диогена Аполлонийского.

С. 181.* Воображение, по отношению к которому возможно (властно) понимание.

С. 182.* Т. е. учением о вездеприсутствии божественной субстанции. Впрочем, «пантеизмом» учение стоиков мы можем обозначить лишь исходя из самого расхожего смысла данного слова.
** Срв. Платон, «Софист», 247 d—e, где дается точно такое же определение бытия, но из которого не делается вывода, что все сущее обязательно телесно.

С. 183.* Срв. с учением Анаксимена!
** Видимо, исторически точнее будет более близкий перевод: «искусный огонь».
*** Семенной логос.

С. 184.* Сохранившиеся фрагменты древних стоиков позволяют трактовать идею круговорота времен и в подобном жестком («нумерическом») смысле — как она присутствует у пифагорейца Филолая — и в более «мягком» варианте, когда события повторяются лишь в самых общих чертах.
** Букв. — «симпатия всего».

С. 185.* «Ведущее», т. е. волящая деятельность разума.

С. 187.* «сила», «энергия», «крепость», «власть».
** «Воздержанность».

С. 188.* «Удачным (букв. — выпрямленным) действием».

С. 192.* Точнее — «Учение о природе».

С. 193.* Преподавал на Самосе.
** «О природе вещей».

С. 194.* Необходимо упомянуть Авла Веллея, народного трибуна 90 г. до н. э., выведенного Цицероном в качестве «эпикурействующего» участника беседы, записанной им в трактате «О природе богов».
** Каноника — учение о своде «канонов» (правил, норм) правильного познания.

С. 202.* По Диогену Лаэртскому, Пиррон слушал Брисона, сына Стильпона.
** Для античной традиции существенно, что во время индийского похода Александра Пиррон общался с индийскими гимнософистами (вероятно, мудрецами из «шраманических» сект, отвергавших всевозможные авторитеты).
*** Т. е. «невысказывание».

С. 203.* Евфранор из Селевкии, учеником которого был Евбул Александрийский.
** Гегесин из Пергама.

С. 204.* Клитомах Карфагенский. Пунническое имя — Гасдрубал.

С. 205.* ’απερίσπαστος — точнее и ближе будет «нераспыленное», «сосредоточенное»

С. 206.* Имеется в виду т. н. «Сципионов кружок», в который в середине II в. до н. э. входили такие известные личности, как стоик Панетий и историк Полибий.

С. 208.* «О богах».

С. 209.* Другой был главой Пергамской библиотеки и другом Катона Младшего.
** Катон Утический (или «младший») — знаменитый республиканец, противник Катилины, а затем Цезаря. Покончил жизнь самоубийством в 46 г. до н. э. Пропагандируя республиканское правление, использовал стоические идеи, правда, изрядно огрубляя их.
*** Не путать с «Эсхином-колбасником».

С. 215.* Афраний Бурр, префект претория. Отравлен (видимо, по приказу Нерона) в 62 г.

С. 216.* Особенно это касается «Нравственных писем к Луцилию» — итогового сочинения Сенеки.

С. 217.* В «Диатрибах» и «Моральном руководстве» (букв. «Подручном»).

С. 219.* Муж серьезный и твердый.

С. 220.* То есть апологет христианства. Афинагор — современник Марка Аврелия. Имеется в виду его апология «Прошение о христианах», написанная ок. 177 г.

С. 221.* Точнее все-таки «Алкиной». См. Платон. С. С. т. 4, М., 1995, стр. 792.

С. 223.* Точнее — «образом жизни».
** Жил около 100 г. до н. э., ученик Евбула Александрийского.

С. 229.* Срв. комм. к с. 213.

С. 226.* Полигистор — историк, пишущий о многих примечательных событиях.

С. 228.* Залевк из Локр (VII в. до н. э.) и Харонд из Катаны (VI в. до н. э.) — знаменитые, полу-легендарные законодатели.

*** «Гармоники».

С. 228.** Скорее — Спевсиппа и Посидония!

С. 229.* Имеется ввиду Модерат.

С. 231.* В истолковании «Об Исиде» Плутарх говорит, фактически, о трех началах мира: идеально-упорядочивающем (Осирис), материальном (Исида) и разрушительно-беспорядочном (Тифон).

С. 232.* Толковал (согласно Оригену) также и новозаветные сказания.

С. 234.* Точнее все-таки будет говорить о взаимных заимствованиях.

С. 238.* «Второй Бог», или «Бог» в отличие от «Само-Бога».

С. 240.* Эта этимология не раз оспаривалась.

С. 241.* Однозначно утверждать наличие двух Оригенов все-таки сложно. См., например, отрывок из «Против христиан» Порфирия в «Церковной истории» Евсевия (VI. 9).

** Например, Плутарха, Нумения.

*** «Девятках», т. е. шести сборниках по девяти трактатов в каждом.

С. 242.* Если мы будем понимать личность как нечто, где совпадает мышление и бытие, то вывод Целлера верен. Но Плотин под самостным понимает нечто, что превышает и мышление, и бытие!

С. 243.* Понятие динамического пантеизма — куда более верное обозначение учения Плотина, чем понятие эманации. Однако такие трактаты Плотина как VI. 8 и 9 показывают, что мы имеем дело с креационизмом, только понимаемом в абсолютно вневременном смысле.

** И то видоизменяя их!

С. 244.* «Само живое».

** Частная душа — «энергия», т. е. особенная деятельность, выраженность души общей. Такое определение позволяет Плотину при объяснении отношения частной души с душой общей избавиться от апорий части-целого.

*** «πενία».

С. 247.* Право возмездия.

** Букв. — «смещение», «выхождение».

*** Букв. — «простота».

С. 248.* См. Порфирий. «Жизнь Плотина», 23.

** Не так! Согласно Порфирию, Амелий написал специальное сочинение «Об отличии учения Плотина от учения Нумения» (См. «Жизнь Плотина», 17).

*** По-сирийски это имя (Малх) букв. означает «Царь».

С. 249.* «Исходные пункты по отношению к умопостигаемому».

** «О воздержании от одушевленных».

С. 250.* Вероятные годы жизни Ямвлиха 240—325.

** Определенно, что Ямвлих побывал в Риме у Порфирия, но главный его наставник — александрийский перипатетик Анатолий.

*** «О пифагорейской жизни», «Увещание», «О науке общей математики», «О Никомаховом введении в арифметику». Пятый трактат «Теологумены арифметики» не всеми исследователями признается подлинным.

С. 251.* Относительно постигаемое единство — возможно, сверхноуменальная идея числа.

** А также т. н. «чистые души».

С. 252.* «О египетских мистериях».

** Ныне непосредственными учениками Ямвлиха определенно считаются только Сопатр Апамейский и Дексипп. Эдесий слушал Ямвлиха, но не был его постоянным учеником.

*** Наиболее трагическая фигура в истории неоплатонизма. Годы жизни 323—363.

**** Годы жизни 314—393.

С. 253.* Более точные годы жизни 370—415. Родился в Кирене. В 410 г., будучи не крещеным, избран епископом Птолемаиды.

** Именно начиная с Плутарха можно определенно говорить о проникновении неоплатонического истолкования платонизма в Афинскую Академию.

С. 254.* Халдейские оракулы — написанная гекзаметром книга, обосновывающая возможность теургии. Создана в конце II в. неким жрецом Юлианом.

** Речь идет о «световом теле», всегда остающемся при душе. Поскольку о схоже речь вел и Гиерокл, можно сказать, что последователи Плутарха развивали концепци интеллектуального субстрата индивидуации, что весьма отличает их от Аристотеля

С. 255.* «Пребывание», «выступление», «обращение».

** «В самих себе завершенные генады».

С. 256.* Букв. — «освобожденных».

С. 257.* Марин из Неаполя Палестинского (между 440—495 гг.). Написа биографическую работу: «Прокл, или О счастье».

** Родился в 458 г.

*** Полное название: «Трудности и их разрешения относительно первы принципов в связи с комментарием на „Парменида“ Платона».

С. 258.* Дамаский и его ученики отправились в Персию, надеясь склонить к пла тонизму шаха Хосроя I. Последний привечал эмигрантов-язычников из Византии, кс торые в VI в. составляли значительный слой населения на западе Персии. Однак шах не стал рвать с зороастризмом и поэтому в 533 г. неоплатоники вернулись н родину.

КОММЕНТАРИИ

С. 26. Труд Клитомаха «περὶ αἱρέσεων» (О философских школах). — Греческий термин αἵρεσις (от глагола αἱρέω — «брать») мог обозначать избранный образ жизни или мыслей, а потому переносился на философские школы, каждая из которых помимо особой системы воззрений на мир создавала и собственные нормы поведения. В христианской культуре термин «ересь» стал обозначать особенный, «собственный», уклоняющийся от догмата образ мыслей.

С. 26. Об источниках Диогена — К настоящему времени проведена скрупулезная работа по установлению источников, которыми пользовался Диоген Лаэртский. См., например, работу Hope R. The book of Diogenes Laertius. L. 1930. На русском языке существует специальная монография: А. Ф. Лосев. Диоген Лаэртский — историк античной философии. М. 1981. Так же совершено выделение относящихся к византийскому средневековью возможных исправлений и добавлений в текстах дошедших до нас рукописей. Так что целый ряд мест Диогена воспринимается сейчас иначе, чем во времена Целлера. Интересующихся переадресуем к последнему известному нам научному изданию оригинального текста: Long H. S. Diogenes Laertii. Vitae philosophorum. V. 1—II. Oxford, 1964.

К § 3. — Обзор источников совершенен и практически исчерпывающ для эпохи Целлера. В наше время происходит расширение их списка — однако чаще всего не в результате библиотечных и архивных поисков, а благодаря археологическим находкам. Отметим открытие трех больших собраний текстов. В первую очередь это — папирусы, преимущественно на греческом языке, обнаруженные во время археологических экспедиций 1896 и последующих годов в египетской деревне Эль-Бахнаса. На месте этой деревни в эллинистическую эпоху находился город Оксиринх, по имени которого находки именуют «Оксиринхскими папирусами». Помимо свидетельств об экономической и политической ситуации в Египте, раннехристианских текстов, эти папирусы содержат отрывки из известных доселе лишь по названиям или вовсе неизвестных исторических, поэтических, философских произведений. К настоящему времени издано более 30 томов. См.: The Oxyrhynchys Papyri. L. 1898 и след.

Далее, отметим находку в 1944—46 годах близ египетского местечка Наг-Хаммади библиотеки из 13 кодексов рукописей на папирусе, содержащих гностические, герметические, собственно христианские и античные философские тексты (отрывок из «Государства» Платона) на коптском языке. Их публикации и исследование продолжаются до сих пор. «Библиотека из Наг-Хаммади» позволила нам расширить знания о том сложнейшем религиозно-мифологически-философском синкретизме, который господствовал в культуре первых веков н. э. и который служил питательной почвой для неоплатонического синтеза и для христианского богословия.

Наконец, упомянем т. н. «рукописи Мертвого моря», найденные в пещерах Вади-Кумрана на сев.-западном берегу Мертвого моря в 1947—56 гг. Принадлежавшие одной из ессейских общин и созданные на рубеже Рождества Христова, они де-

монстрируют эсхатологические и дуалистические настроения иудаизма I—II веков: те настроения, что будут характерны и для античного христианства.

Помимо наличия новых текстов для современной историко-философской науки характерно более внимательное отношение к поэтическим, драматическим и историческим сочинениям, современным философской традиции. Например, элегический поэт Феогнид позволяет нам увидеть вовсе не оптимистическую, «прогрессистскую», а, скорее, консервативную и даже в известной мере пессимистическую картину мировосприятия, в рамках которой формировалась древнегреческая философия. Большего почтения, чем со стороны Целлера, требуют к себе такие афинские драматурги, как Еврипид и Аристофан. Их сочинения несут на себе печать влияния афинской философской школы (Анаксагор, Архелай, Сократ) и движения софистов. Поскольку учения Анаксагора, Архелая, Протагора известны нам отрывочно, мы не можем пройти мимо свидетельств авторов, находившихся под их влиянием, либо же стремившихся разоблачить философию как таковую (См. Аристофан, «Облака»).

К § 4 — Во вступительной статье мы говорили о состоянии учебной литературы на отечественном языке. Перечислим наиболее известные учебные пособия по истории античной мысли, вышедшие в последние десятилетия.

Асмус В. Ф. История античной философии. М. 1965.

Комарова В. Я. К текстологическому анализу античной философии. Вып. 1—2. Ленинград, 1969—1974.

Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М. 1972.

Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии. М. 1977.

Богомолов А. С. Античная философия. М. 1985.

Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М. 1981.

Отметим также наиболее подробное, основательное и имеющее подлинно научную ценность издание: Лосев А. Ф. История античной эстетики. М. 1963—1993. Из выходящих в последнее время учебных пособий выделим перевод многотомного труда Дарио Реале и Джованни Антисери: «Западная философия от истоков до наших дней» (опубликовано два первых тома), а также коллективный труд московских авторов: «История философии: Запад—Восток—Россия» (М. 1995).

Из зарубежных изданий, выходивших в XX столетии, отметим наиболее известные:

Joël K. Geschichte der antiken Philosophie. Tübingen. 1921.

Fuller B. A. A history of philosophy. N.Y. 1946.

Robin L. La pensée grecque et les origenes de l'espirit scientificue. P. 1948.

Kranz W. Die griechische Philosopie. 2 Aufl. Wiesbaden. 1950.

См. также подробный труд: Gutrie W. K. Ch. A history of Greek philosophy. Vol. 1—6. Cambridge. 1971—83.

Особенно выделим небольшую, но емкую, доступно написанную и точную с научной точки зрения работу Армстронга: Armstrong. An Introduction to Ancient philosophy. London, 1949, а также изданный при его участии и под его редакцией труд: The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy. Cambridge. 1967.

С. 32. «Из древнепеласгийской народности возник позднейший эллинский народ...» — Ныне принята идея о последовательных волнах переселения протогреческих племен на территорию Эллады (от возможной «пеласгийской» волны до «дорийской» в XII столетии до Р. Хр.). Большинство исследователей считают, что греки пришли на свою современную родину с севера, из Придунавья. Впрочем, существует точка зрения,

-торую отстаивают В. В. Иванов и Т. В. Гамкрелидзе, согласно которым историческoй прародиной греков была Малая Азия и именно оттуда они пришли на Балканы.

С. 33. «Нет ни следа несамостоятельности, заимствования или подражания...» — Конечно, мы не можем говорить о заимствовании эллинами с Востока именно философских идей. Однако нет сомнений, что, особенно в ранний период античной истории, мы обнаруживаем в воззрениях греческих философов отражения религиозных представлений почитаемых эллинами восточных традиций. Так, в современной науке достаточно устойчива трактовка Анаксимандра как мыслителя, находящегося под влиянием зороастризма (см. работы А. В. Лебедева, а также: West M. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford. 1971).

С. 36. «Мнимый Эпименид и другие...» — К Акусилаю и Эпимениду следует обязательно добавить Теагена из Регий, Гермотима из Клазомен, живших в VI в. до н. э., а также Алкмана, известного нам по находкам в Оксиринхе и жившего, вероятно, еще ранее.
«Так называемая рапсодическая теогония...» — самые ранние авторы, от которых до нас дошли свидетельства о подобных учениях — Плутарх Херонейский и Климент Александрийский. Основная масса ссылок на «рапсодов» содержится у совсем поздних ᐠвторов — Прокла и Дамаския.
Ферекид из Сироса...» — написал поэму, именовавшуюся, согласно Суде, «Богосмеение» («Теогония», или даже «Семь раз глубинное»), где отстаивал оригинальную :рсию происхождения мира: Первоначало выступало у него то в виде трех божеств — евса, Хроноса, Геи-Хтонии, то как космогонические пра-воды, то как Зевс, превᴈатившийся в Эроса. Отмеченная у Целлера борьба Крона с Офинеем указывает на горую степень космогенезиса. Существенно, что Ферекид считается учителем ıифагора.

:. 37. О семи мудрецах — Наиболее полную информацию о Семи мудрецах можно ıайти в первой книге сочинения Диогена Лаэртского (22—44), а их изречения («гномы») — в изборнике Стобея (III. 1). Если историю с треножником и их встречей действительно можно считать мифом, превратившимся в распространенный литературный сюжет, то нет оснований сомневаться в особой значимости лиц, именуемых «мудрецами», как и в самом присвоении им имени «мудрецов». По крайней мере Деметрий Фалерский в «Списке афинских архонтов» сообщает, что они были названы «мудрецами» в архонтство Дамасия (582—81 гг. до н. э.). Гномы мудрецов стали своего рода максимами для античной философии (вспомним хотя бы «Вызнай себя!» Хилона), а законодательная деятельность, которую им приписывали древние историки (Анаксимен из Лампсака, Дикеарх), согласно античным представлениям не могла бы быть успешной, не знай они Целокупности Космоса — ибо деятельность по устроению полиса родственна деятельности бога-устроителя Космоса (демиурга) и должна опираться на последнюю как на образец. Очевидно, «гномы» мудрецов воспринимались и как нормы права, и как указания на основания мирового строя (которые были прирождены и человеку).

С. 38. «Есть философия природы...» — философию природы или натурфилософию в античном смысле этого слова (чему в греческом языке соответствовали термины «физика», или, порой, «физиология») необходимо отличать от натурфилософии новоевропейской. Вселенная в античности еще не воспринималась как нечто существенно разделенное на сферы духовно-человеческого и материально-природного. Особенно

этот «единящий» взгляд на мир характерен для досократиков. Космос воспринимался ими как единая природа, объемлющая в себе все, в том числе и то, что ныне понимается как «чисто человеческое». Человек соприроден Целому, слит с ним, поэтому не он — центр философского интереса. Само бытие выступает для досократиков как природа (или «естество», «порода» — ибо все эти понятия входят в семантический круг понятия φύσις, производного от глагола φύω — «рождать», «производить»). Лучшее, пожалуй, определение бытию как естеству-природе дает Аристотель в «Метафизике» (См. 1014 b). Проявлением того, что духовно-человеческое не эмансипировалось от природного является и тот факт, что античность не рассуждает о культуре в современном смысле этого слова (как особой реальности человеческой деятельности, принципиально отличающейся от природной). Место «культуры» в античности занимает понятие «пайдейи» (παιδεία), «воспитания», «взращивания» человека и целого полиса согласно неким имманентным Космосу и человеческому обществу как элементу Космоса образцам.

С. 38. О «материализме» и «идеализме» в античной философии см. ниже, комм. к с. 42.

С. 39. «Платону и Аристотелю одинаково недостает более отчетливого понятия личности...» — Понятие «личность» в современном интравертированном смысле этого слова отсутствовало в античном сознании. И дело не только в том, что соответственный греческий термин πρόσωπον (от ὤψ — «взгляд», «лицо») переводится как «лицо», даже «особа», но и «личина», даже «маска» (προσωπεῖον). Античное сознание отсылает нас к иному восприятию человека, исходящему не от «бездн» его внутренней природы, а из его выраженности, из возможности оценить его поступок, слово, которые не просто выявляют внутреннее, но которые тождественны внутреннему (напомним определение Платоном мышления как «внутренней речи»). Античный человек вообще раскрыт вовне и там, в Космосе, видит свои основания. Хрестоматиен пример Аристотеля, обсуждающего в «Этиках» вопрос о том, нужны ли самодостаточному созерцателю-мудрецу друзья, и неожиданно говорящего «да», вслед за чем аргументирующего свое решение еще более неожиданным суждением: «ведь познать себя легче всего наблюдая за другими». Однако исходя из всего этого мы не имеем права умозаключать к «безличности» человека античной эпохи: просто проблема личности проговаривалась тогда исходя из иной системы ценностей. Личность-«личина»-«маска» — достояние трагедии, сталкивающей человеческие волю и знание с божественными, а также с неопределенным предопределением судьбы. Там, где мы видим в античной философии проблемы судьбы, ответственности человеческого выбора, зла как феномена субъекта — мы оказываемся в ареале того, что сами считаем личностью.

С. 41. «Метафизическое отражение народного политеизма...» — Суждение быть может слишком сильное, если вспомнить, что конструкции подобные неоплатоническим выстраивали и иудейские толкователи Ветхого Завета еще до Плотина, и, после него, в своих ангелологиях христианские богословы.

С. 42. «Древнеионийские философы спрашивают, какова материя...» — Материя (ὕλη) как технический философский термин впервые вводится только Аристотелем (либо же его современником Спевсиппом), у которого она обозначает субстрат вещи, не существующий сам-по-себе. Согласно Аристотелю, если рассматривать историю философии с точки зрения представлений о 4-х причинах, впервые отчетливо сформулированных самим Аристотелем, ионийцы рассуждали именно от «материальной

причины» — отсюда и возникает почти обычный для новоевропейской культур стереотип трактовки ионийцев как материалистов. Однако говоря о древних философах, что они «считали началом одни лишь материальные начала» (Метафизика, 983 b) Аристотель не утверждает, что материю-субстрат именно в его узком смысле они считали исключительной причиной всего. В таком узком, субстратном, понимании она вообще не может быть началом. Скорее ионийцы смешивали разделенные Аристотелем причины и помещали все их в сферу феноменов, относимых автором «Метафизики» к материи-субстрату. Это значит, что о своем начале они рассуждали и как о материальном, и как о движущем, и как о формальном, и как целеполагающем, не зная, что все это принадлежит к разным причинным сферам сущего. Но тогда мы не имеем права определять ионийцев как материалистов.

Вообще популярные в XIX столетии представления о материализме и идеализме переносятся Целлером на античность без должного основания (на последующих страницах мы увидим определения Платона как идеалиста, стоиков как материалистов и т. д.). Условие появления идеализма и материализма: разделение идеальной и материальной субстанций (или мыслящей и протяженной) как внеположных друг другу, происходит только в XVII в. (Декарт). В античном идеальное (умопостигаемое) и материальное (чаще всего понимаемое как материал, субстрат, возможность для появления телесной формы) не противополагались, а со-полагались друг другу. Античность монистична и предпочитает сводить сущее к единому началу. В случае же, если утверждалось, что мир складывается из нескольких сил (Эмпедокл), одна из последних оказывается подлинно действующей и начальной («Любовь» у Эмпедокла и ее «парадигматический мир»). Во всяком случае такие противоположности, как теплое-холодное или предел-беспредельное у досократиков, разумное-необходимое у Платона, форма-материя у Аристотеля вовсе не противоречат монизму античной мысли, ибо они касаются «феноменальной» стороны сущего. Далее, эти пары не сводимы к характерному для новоевропейской мысли противополаганию материи — духу, бытия — сознанию. Таким образом, трактовка Целлером античной культуры через абстракции идеализма-материализма — скорее дань условностям его эпохи, чем сколь-либо существенные наблюдения.

С. 44. «Предположение Аристотеля состоит в том...» — Наблюдения, «естественнонаучные» параллели в античности были аналогиями и иллюстрациями концепций, но не источниками их. «Вода» Фалеса — принцип, заимствованный из древних космогонических представлений (Океан Гомера как «древнейшее» — срв. Аристотель, Метафизика, 983 b — 984 a). Недаром это учение Фалеса выводилось из египетских истоков (Плутарх, Об Исиде, 34, 364), ведь согласно египетским космогониям миру предшествовало состояние пра-вод.

С. 45. «Началом он признал беспредельное...» — ἄπειρον, как это предполагает современная наука, Анаксимандром использовалось как эпитет, причем в текстах Аристотеля можно увидеть еще один эпитет Первоначала: «охватывающее». Следовательно, нужно говорить о некотором субъекте этих эпитетов, о «нечто», которое понимается как беспредельное и охватывающее (См., например, Аристотель, Физика, 203 b; О возникновении и уничтожении, 332 a). Субстантивация определения «беспредельное» происходит, вероятно, лишь спустя два столетия после Анаксимандра, и именно этим мы обязаны заблуждению, разделяемому и Целлером, что «апейрон» — существительное, обозначающее Первоначало. Понимание «беспредельного» и «охватывающего» как эпитетов позволяет гипотетически говорить о зороастрийских («зур-

ванистских») влияниях на Анаксимандра (См. работы А. В. Лебедева, упомянутую книгу М. Уэста, а также статью: Burkert W. Iranisches bei Anaximander. // Rheinisches Museum für Philologie. 1963. О понятии «беспредельного» см. обзор: Sweeney L. Infinity in Presocratics: A Bibliographical and Philosophical Study. Hayne. 1972.
«Под этим веществом, однако, он не мыслил ни один из...» — Вопреки Целлеру, утверждающему, что мы не можем понимать «нечто беспредельное» Анаксимандра ни как один из элементов, ни как среднее между ними, ни как смесь — см. определенные указания Аристотеля из «Метафизики» о «смеси» Анаксимандра — 1969 b. 22 и о «среднем» в «Физике» 205 а. 26. Впрочем, до последнего времени эти отрывки отсутствовали в собрании фрагментов досократиков Дильса-Кранца.

С. 47. «То и другое присуще воздуху» — К этому надо добавить качественную неопределенность воздуха в сравнении с другими стихиями. См. «Плутарх «О первичном холоде» 7.947, а также Ипполит «Опровержение ересей»: «Вид воздуха таков: когда он ровен, то невидим (неощутим — *Р. С.*), а обнаруживает себя холодным, теплым, сырым и движущимся». Таким образом, Анаксимен продолжает поиск «беспредельного», понимаемого как «неопределенное по качествам».

С. 48. О Диогене Аполлонийском. — Можно предположить, что Диоген не столько полемизировал с Анаксагором, сколько развивал внутреннюю интенцию его учения, заключающуюся в понимании Ума как «самой чистой» из стихий, т. е. воздуха. Именно по такому пути шел и непосредственный ученик Анаксагора Архелай.

С. 50. «Которые жили на коммунистических началах...» — Ныне принято считать «коммунизм» пифагорейской общины литературным мифом, основанным на пифагорейской максиме «у друзей все общее» и на реальных взносах (вовсе не охватывавших все имущество), которые делал каждый, входивший в их общину.

С. 52. К примечанию «1». — Добавим самое свежее и полное имеющееся на русском языке исследование: Л. Я. Жмудь. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994.

К § 15 — Пифагорейское учение на раннем этапе его истории не сводилось к представлению о числе как первоначале. Так, Гиппас из Метапонта (см. § 18), живший ранее Филолая, считал первоначалом всего огонь, Гиппон — воду. Да и само число, видимо, было не столько буквально первоначалом, сколько удобным символом («Числу все вещи подобны») для выражения неких храмовых, эзотерических учений о мироздании в целом. Уподобление всего числу позволяет нам постигнуть определяющие закономерности природы, но в отношении собственно «метафизических истин» число может выступать лишь отображением их. Отсюда и происходило введение помимо числа абстракций нечета-чета, предела-беспредельного (последнее напоминает «воздух» Анаксимена), десяти противоположностей, наконец, не упомянутых Целлером монады и диады, где первая являлась (у Филолая) действующим началом, вторая — множественно-«материальным». Объяснение мира исходя из противоположностей не должно нас смущать, ибо все перечисленное не взаимоотрицает друг друга, а взаимополагает. Диада соположна монаде, монада же первична и потому «начальна». То же — в отношении предела-беспредельного, нечета-чета и проч. Многообразие способов объяснения метафизической «сердцевины» учения Пифагора вызвано, повторяемся, его эзотеричностью (по крайней мере для пифагорейцев конца V—IV вв. и эллинистической эпохи оно было эзотерично).

С. 54. К астрономической системе Филолая. — Любопытно, что и центральное, и охватывающее положение в этом учении занимает огонь (внутренний огонь — Гестия, внешний — неподвижные звезды). Поскольку в мифологическом сознании центр и периферия считались священными пространственными топосами, можно предположить, что учение Гиппаса об огне как первоначале стояло, по крайней мере, за астрономией и космологией Филолая.

С. 55. К религиозному учению пифагорейцев. — Когда речь идет о Пифагоре и ближайших к нему поколениях учеников, то для них именно религиозно-этические представления и были сердцевиной учения. «Философия числа» возникла как символическое отображение эзотерических концепций (см. выше).

С. 57. «Весь он око, весь ухо...» — Имеется в виду след. фрагмент из «О Мелиссе...»: «Повсюду видящий, слышащий и обладающий прочими свойствами...» (гл 3).

С. 59. «Под сущим он разумеет... „полное“, массу, заполняющую пространство». — Целлер совершенно прав, характеризуя чувственно-наглядный язык, которым пользуется Парменид. Однако за этим языком стоит великое открытие умопостигаемого бытия. Или — иными словами — именно Парменид показывает, что бытие выступает и как чувственное становление, и как умопостигаемая, неизменная полнота и целокупность смысла. Совершенно справедливо указывая ниже, что речь в поэме идет не о двух мирах (согласно истине и мнению), а о двух формах, в которых являет себя для нашей познавательной активности само бытие, Целлер, однако, излишне приближает строй мысли Парменида к Ксенофану.

С. 60. «И присоединял к ним мифический образ богини...» — Эта богиня, очевидно, Афродита, которая рождает Эроса и, благодаря ему, принуждает противоположности светлого и темного «смешиваться» и взаимодействовать друг с другом. Эта богиня — провозвестник будущих космических сил (Любви и Вражды) Эмпедокла.

К § 21 (О Зеноне-элеате): 1. Целлер реконструирует первые две апории Зенона по дискуссиям об апориях «Дихотомия» и «Стрела» в «Физике» Аристотеля. Видимо, эти две апории действительно сводимы к аргументам против движения. Между тем он упускает аргумент «от неподобия подобного» из «Парменида» Платона. 2. Зенон не отрицает чувственную реальностью множества и движения. Он выступает против возможности помыслить движение и множество, не допуская в свои суждения противоречия, этот признак небытия. Если же множество не мыслимо, оно и не суще, а мнимо.

С. 63. «Эта сущность всех вещей есть, по Гераклиту, огонь...» — У Гераклита можно обнаружить более двух десятков «имен» Первоначала («Одно», «Логос», «Зевс», «Борьба», «Правда» и т. д.). «Огонь» является лишь одним из них. Популярность его среди исследователей вызвана тем, что он позволяет вписать Гераклита в традицию ионийской натурфилософии и, с другой стороны, провести линию преемственности от него к стоикам. Можно предположить, что «Огонь» действительно указывает на природную сторону Первоначала Гераклита, однако очевидно, что он не исчерпывает полноту его смыслов. Это выводит Гераклита за рамки «чистой» натурфилософии и не позволяет (как это делает Целлер) отрицать какое-либо влияние на него религиозных представлений. Уже афористичность, оракульность стиля, которым написано его сочинение, напоминает «священные логосы» храмовой мудрости. См. о восточном (иранском) влиянии на Гераклита указанную книгу Уэста, с. 166—202.

«Путь вверх-вниз — единый путь» — этот фрагмент можно толковать натурфилософски (как Целлер), астрономически (как указание на ежегодный путь Солнца), «агонально», но и религиозно — ибо античная философская религия в дальнейшем будет многократно говорить о мистериальном пути души «вверх-вниз».

С. 68. «Эмпедокл не привел... в какую-либо научную связь...» — Внешне связь между циклическим динамизмом «О природе» и космической статикой «Очищений» усмотреть нелегко. Однако она присутствует уже в том, что, согласно «Очищениям», действуют те же две силы — Любви (частями мира Любви являются души-демоны) и Раздора (субъективной вины самих душ, этим же Раздором и наказываемой). Кругооборот в «Очищениях» также присутствует — но это кругооборот души, а не Космоса. Следовательно, внутренняя связь есть, вопрос только в том, какая из поэм «фундаментальнее». Если вспомнить, что Эмпедокл претендовал на роль пророка, чудотворца, религиозного наставника, то можно предположить «фундаментальность» «Очищений» и «экзотеричность» «О природе».

С. 73. «В этом пространстве находятся существа человекоподобной формы...» — Цицерон в трактате «О природе богов» сообщает, что Демокрит колебался в вопросе о сущности сверхъестественных существ. Трудно сказать, считал ли Демокрит богами беспорядочно, стихийно возникающие в воздухе образы, или некую «природу», изливающую и посылающую те видения, с которыми некогда общались Гомер, Гесиод и проч.

С. 75. «Подобочастными» — то есть эти «семена» при делении показывают все во всем. В каждой из полученных в результате деления частей потенциально содержатся вообще все качества, то есть часть подобна другой части и даже Целому. Принцип подобочастности — это принцип «все во всем»: за многообразием нашего повсюду делимого мира скрывается потенциальное единство всего.

К примеч. «1» на с. 75: «Неизменность» и «Простота» Ума действительно разительно напоминают «воздух» Анаксимена. Видимо, мы не можем в отношении Анаксагора говорить об Уме как об «идеальном» начале. Скорее всего это — максимально «чистое», «не-телесное» начало, назвать которое просто «бестелесным» мы не можем хотя бы потому, что ближайший ученик Анаксагора, Архелай, отождествляет Ум и воздух.

С. 77. Об Архелае: «этот физик...» — См. у Диогена Лаэртского II. 16: «Архелай... первым перенес философию природы из Ионии в Афины и был прозван „физиком", почему и закончилась на нем философия природы, так как Сократ ввел философию этическую».

С. 80. К «тезису Протагора»: — Чтобы показать, насколько современное восприятие т. н. «субъективизма» софистов сложнее того, что господствовало во времена Целлера, сошлемся на небольшие работы М. Хайдеггера: «Время картины мира» и «Европейский нигилизм», где из «тезиса Протагора» делаются совершенно иные выводы. С Хайдеггером можно солидаризироваться хотя бы в том, что софисты подчеркивали именно «мнящийся» характер всего, мнение же в античной культуре вызывалось не собственной фантазией человека (в новоевропейском смысле: субъекта, представляющего себе объект и в себе находящего источник этого объекта), а данностью, которой человек соприроден, которая является для него своего рода судьбой. Мнения — это не только и не столько фантазии, сколько «очевидность» чувственной и умопостигаемой реальности, «очевидность» традиций права и верований. Сам же человек не являлся здесь

субъектом-деятелем: он деятелен настолько же, насколько деятельна сфера мнения. Античное «мнение» — это нечто более устойчивое, чем «мнение» в современном смысле слова и потому оно не обращается в видимость и ложь, а бывает либо истинным, либо ложным (так у Протагора и Платона).

«К изложению сочинения Горгия» — Диалектика Горгия здесь направлена против Парменидова тезиса о сущем бытии (где бытие и факт его существования сливаются в одно), наделяемым предикатом Единого. В случае, если бытие едино, мы оказываемся вынуждены признать его не совпадающим с самим собой, не-бытийным и отказаться от всякого высказывания о нем. Очень близка к Горгиевой (и проясняет ее) критика учения Парменида, развернутая Платоном в «Софисте».

С. 82. «Эристик и софист... суть для Платона почти равнозначные понятия...» — Однако см. «Софист» Платона (231 b), где автор говорит о т. н. «благородной софистике», очищающей души от «пустого суемудрия». Вероятно, здесь имеется в виду «софистика» Сократа.

С. 83. О «Геракле» Продика. — Любопытно, что и киники будут почитать Геракла как образец истинной жизни.

С. 84. «Различение между законом и природой...» — Именно различение между законом и природой вводит проблематику культуры как специфически человеческого (не природного). Однако софистическое объяснение человеческого, исходящее из «установленного», а не из «естества», так и не будет принято античностью.

С. 89. «Сократ... хочет ограничить науку вопросами, затрагивающими благо человека». — Основной пафос Сократа состоял именно в выяснении подлинного «этоса» (нрава) человека, за что он и был поименован «этиком». «Диалектика понятий» Сократа в таком случае — выяснение основных структурных компонентов этоса (мужество, справедливость, прекрасное и проч.) при помощи индукции.

С. 90. К примеч. «1» — Срв. в переводе А. В. Кубицкого: «две вещи можно по справедливости приписать Сократу — доказательства через наведение и общие определения» и далее: «и то, и другое касается начала знания».

С. 92—93. К изложению «положительного» учения Сократа. — На наш взгляд, воззрения Сократа на Бога, мир, человека и целесообразность сущего лежат в русле школы Анаксагора-Архелая и, возможно, являются «общим местом» афинской философии конца V в. до н. э.

С. 98. «Она вновь обнаруживается лишь в эпоху Августа...» — В наше время известно, что киническая школа не растворялась в стоицизме. Действительно в III в. до н. э. киническая школа переживала расцвет. Мы можем добавить к перечисленным Целлером имена таких поэтов, сатириков (и государственных деятелей), как Леонид из Тарента, Сотад из Маронеи, Феникс из Колофона, Керкид из Мегалополя (сочинения последних известны благодаря находкам в Оксиринхе). От II—I вв. до н. э. до нас не дошло такого обилия кинического материала. Однако — в основном благодаря археологическим открытиям (т. н. «Берлинские», «Женевские» папирусы) — мы имеем фрагменты кинических сочинений этих столетий. Интересно, что излюбленные персонажи киников того времени — не столько Диоген Синопский или Геракл, сколько индийские «гимнософисты», с которыми античная культура столкнулась во время походов Александра.

С. 101. Об Эвгемере Мессенском. — Эвгемер был не столь «плосок», как пишет Целлер (иначе столь же «плоской» мы будем считать, например, всю китайскую культуру). Учение Эвгемера вполне вписывается в широкий круг культов умерших (в том числе культов героев-первопредков). Нелишне указать, что Эвгемер не предлагал отказаться от культов «умерших» — богов. Более того, в его образцовом государстве правят именно жреческие коллегии.

К § 40. — И после смерти Целлера датировка сочинений Платона (как и воззрения на их подлинность) менялись каждое десятилетие. Принятое для последнего издания Платона на русском языке деление диалогов на подлинные-неподлинные и их хронологию см. в томе 1 этого издания, стр. 43—46 (М. 1990). Впрочем, наиболее влиятельной в современной науке является работа Тшеслефа: Thesleff H. Studies in Plato's chronology. Helsinki. 1982.

С. 115. «...(как показал Гераклит) непрерывному изменению...» — См. Аристотель. Метафизика. 987а: «Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое непрерывно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов».

С. 116. «В этом своем самостоятельном бытии они образуют...» — Целлер принимает «школьные» представления (идущие от Аристотеля) о наличии у Платона концепци особого «мира идей», внеположного чувственной реальности. Однако сам Платон диалогах «Софист» и «Парменид» критикует такую позицию. У него отсутствует д. ализм идеи-вещи. Проблема идей — это проблема предицирования, сказывания. диалоге «Софист» субъектом такого сказывания является бытие, в «Пармениде» – Единое. Идеи — своего рода предикаты Единого Сущего (в отличие о Непридицируемого Единого). А Единое Сущее — и есть все сущее (в том числе чувственное). Такая трактовка позволяет увидеть сущностное родство воззрений Платон и Аристотеля.

С. 117. «Должны касаться идеи всего, что может быть... обозначено одинаковым именем». — Не совсем так. В диалоге «Софист» Платон рассуждает, например, о небытии однако не выводит его идею, а показывает, что небытие постоянно проявляется, сказывается через «иное». То же можно сказать о «трудноуловимом моменте "вдруг„» («Парменид») и о «хоре» («Тимей»). Да и о грязи, или «всяческой дряни» Плато высказывается в «Пармениде» осторожнее и не так однозначно, как Целлер несколькими строками ниже.

С. 118. «Благо... в „Филебе" отождествляется с божественным разумом». — Не так Полного отождествления нет. Ум, букв., лишь «сродни» благу и «подобен» ему.

«Основе чувственного бытия, которую принято называть... материей» — Отождествление платоновской «воспреемницы» (а так же «хоры») с аристотелевской «материей» кажется очевидным лишь на первый взгляд. В настоящее время чаще всего оно вызывает возражения.

С. 118. «Как мало он поднимал вопрос о божестве как личности»... — Идея не является «родовым» как абстрактно-общим, поэтому «благо» нельзя понимать как самое отвлеченно-общее. Впервые назовет Бога «самым общим» Филон Александрийский, и имен но с ним необходимо связывать идею «метафизического» (абстрактного) Абсолю Что касается Платона, то «Письма» и «Тимей» показывают нам, что «вопрос о божеств как личности» просто воспринимается им в религиозном, а не в метафизическом плане.

. 120. «Рассматриваемая с одной точки зрения...» — Обе «точки зрения» можно интерретировать и следующим образом: в «метафизических» текстах доказывается имма-энтность вещей идеям («Софист» «Парменид»), в «мифологических» («Федр», Гимей») подчеркивается дистанция между ними. Однако мы не должны воспринимать гу двойственность как дуализм (в любом смысле данного слова). Для Платона и то, другое — сказывания о едином сущем, которое выступает для него и «ме-ıфизически», и «мифологически» (Срв. учение о 4-х познавательных способностях з «Государства»). Лишь для абстрагирующего новоевропейского мышления в учении латона есть две различные стороны.

. 120. «Душа стоит посередине между идеями и телесным миром...» — Если внима-эльно прочесть «Тимей», мы увидим, что душа действительно «среднее», но среднее :убстрат, принцип соединения) между принципами (!) неделимого и «претерпевающего деление», тождественного и иного. Действительно, именно душа оформляет тело (а не посредствует), что возможно лишь в случае, если тело причастно душе, но не наоборот, то есть если тело вторично (создано). Среднее положение души в «космологическом» плане не означает, что душа всего лишь среднее в онтологическом аспекте. Именно в таком направлении разовьет учение о душе неоплатонизм.

С. 129—130. — Как теперь становится очевидно, Аристотель сообщает нам не только об учении позднего Платона, но и об учениях его ближайших учеников (в первую очередь — Спевсиппа). Не известная нам по диалогам Платона «аритмологизация» концепции идей до настоящего времени является предметом дискуссий (чаще всего именно к ней примыкает вопрос о т. н. «тайном учении» Платона) См. Cherniss H. The Riddle of the Early Academy. Berkley. 1945. А также Ross W. Aristotl's Metaphysics. V. I. 1924. P. XLV—LXXI.

К § 51. — К изложению учения Спевсиппа. — Целлер в данной работе не учитывает сочинения неоплатоника Ямвлиха «О науке общей математики», в четвертой главе которого речь идет именно о Спевсиппе. Согласно Ямвлиху у Спевсиппа первоначалами являются сверхбытийное Одно и соположенный ему принцип множественности, которые порождают первый род бытия — числа. На втором этапе, путем «прибавления» протяжения возникает сфера геометрических объектов (здесь точка «от Одного», место же или протяжение — от «Многого»). Далее, возникают некие сущности и лишь после них — чувственно данный мир. Зло присутствует именно на этом уровне, являясь результатом некого «недостатка» и «неудачи» оформления множественного. Отношения между четырьмя перечисленными уровнями (родами) бытия не генетические, а, скорее, иерархические и взаимосвязаны они принципом гармонии, основанной на их строгой взаимной аналогии.

К § 52 — См. исследование биографии Аристотеля в книге А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи: Платон. Аристотель. М. 1993.

К § 53. — Состав сочинений Аристотеля, проблемы их подлинности или неподлинности — тема, требующая обширной и самостоятельной работы. Круг проблем, связанных с ней, читатель обнаружит, обратившись к упомянутой выше книге А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи. Адресуем читателя также к фундаментальной работе Йегера: W. Jaeger. Aristoteles. 1955. Отметим также, что утверждение Целлера: «все или почти все учебные сочинения Аристотеля были, по-видимому, составлены в поседние 12 лет до его смерти» в наше время требует значительной коррекции.

С. 142. «Первичную реальность он... находит в формах». — Когда речь идет о форме (μορφή) в учении Аристотеля, мы должны помнить, что 1) Сам Стагирит часто обозначает ее как «εἶδος» и, следовательно: 2) подобно Платону понимает ее как «истинный облик» вещи. Терминологическое разделение формы и идеи следует относить только ко времени западноевропейской схоластики.

С. 147. К переводу термина «οὐσία». — Мы вновь имеем дело со своего рода штампом идущем от представлений средневековой схоластики. На самом деле термин «οὐσία не сводим ни к одному из многочисленных возможных смыслов слова «субстанция» - от букв. «под-става» до субстанции в спинозовском смысле. «Οὐσία» — «сущность» но не как нечто, противопоставленное явлению, а как сущность самой себя, или, другими словами, «существо». Сущность — это и существо дела, и само существо, которое действует. Только при такой трактовке становится понятно, отчего Аристотель рассматривает ее и как единичную вещь, и как нечто общее.

С. 148. О противоречии единичного и общего. — Отказ Аристотеля считать общее существующим наряду с единичным не следует (вопреки Целлеру или Гомперцу) понимать как противоречие его же убеждению в высшей действительности форм (общего). «Сущность» есть единичная вещь (и, как таковая, предопределяется к единичности наличием материи самой по себе, этого «индивидуирующего начала»), но быть она может лишь постольку, поскольку она же — общее, сказывающееся в определении собственной сути бытия. Наше чувственное познание имеет дело с преходяще-единичным, но закон его существования непреходящ, несмотря на то, что рассуждать о нем мы можем лишь отталкиваясь от единичного. По большому счету материя и форма, единичное и общее — лишь абстрактные моменты сущности, которая единично-обща, едино-раздельна. Таким образом, говорить о «дуализме» Аристотеля (что делает Целлер на с. 161—162), как и о дуализме Платона по меньшей мере некорректно.

С. 149. «Аристотель насчитывает иногда 4 рода причин...» — Но он может говорить и о трех: «материи», «форме» и «лишенности».

С. 150. «Субстанция отождествляется то с единичным существом, то с формой...» — Но и с материей (что свидетельствует об абстрактном характере «удвоения» вещи на материальное-формальное). См. Метафизика, 1050 b: «Ибо причиной такой трудности (невозможности вечного движения — *Р. С.*) бывает сущность, поскольку она — материя и возможность, а не действительность».

С. 152. «Время как счет движения в отношении до и после». — Необходимо уточнить, что такое «внешнее» понимание времени характерно для «физических» трактатов Аристотеля. В его «психологических» сочинениях речь идет о времени как данности души, сама же душа и выступает как «считающее» начало: более того, факт этого счета оказывается признаком ее существования.

С. 160—161. — О двойственности человека как существа «составленного» — Отношение между единичностью человека (его тело, его «страдательное» мышление) и его общностью (его разумность, его вневременное «деятельное» мышление) может быть рассмотрено аналогично с отношением единичного и общего в «первой сущности» (см. комм. к с. 147, 148, 150).

К §§ 48 и 62. — Мы не комментируем изложение Целлером взглядов Платона и Аристотеля на государство, так как читатель может обратиться к монографии В. А. Гуторова «Античная социальная утопия» (Ленинград, 1989), где представлены и про-

нализированы наиболее значимые точки зрения на политические концепции античных мыслителей.

С. 169—170. — К определению трагедии. — Представления о «катарсисе» как необходимом условии существования человеческой природы характерно для греческой медицины (и культовой практики!). Первая философская школа, говорившая о катарсисе — пифагорейская. Пифагорейцы приписывали очищающее воздействие «очищающей», «должной» музыке. Что касается Аристотеля, то развернутой концепции «катарсиса» у него нет — несмотря на то, что его определение трагедии до сих пор пользуется авторитетом.

С. 174. «Дуалистически-спиритуалистическое мировоззрение Аристотеля...» — О мнимости дуализма Аристотеля мы уже говорили. «Спиритуалистичность» его — определение, которым Целлер пытается выразить внеположность пространственно-временным и материальным условиям его Начала—Ума. Поскольку Целлер (и его переводчик) — повторяем еще раз — почти везде говорит не об «уме», а о «духе» — он достаточно легко переходит к «спиритуалистичности» Стагирита (не в вульгарном смысле этого слова, конечно).

С. 179. «Материалистический номинализм». — Номинализм, реализм, концептуализм — названия средневековых идейных течений, различавшихся по разрешению вопроса о том, существуют ли самостоятельно «родовые вещи», т. н. «универсалии» (термин Боэция). Необходимо различать проблему универсалий от проблемы онтологического статуса «общего». Последняя является существеннейшей для традиций Платона и Аристотеля, в то время как вопрос об универсалиях (т. е. о том абстрактно общем, что является моментами понятия — род, вид, собственный признак и т. д.) возникает, когда речь идет о постижении множественного, становящегося бытия. В сущности, это вопрос теории познания, который в средние века приобрел онтологический и, даже, теологический характер. Впервые этого вопроса касается (и, что характерно, уклоняется от его решения!) неоплатоник Порфирий во «Введении» к «Категориям» Аристотеля. И лишь спустя два столетия после него, Боэций начинает трактовать проблему универсалий в средневековом духе. По этой причине применение терминов «номинализм», «реализм», «концептуализм» по отношению к античной философии некорректно.

К § 68. Оставляем без комментариев трактовку Целлером теории познания стоиков, поскольку в настоящий момент имеется обстоятельная и доступная работа, посвященная этому вопросу: Степанова А. С. Философия древней Стои. СПб. 1995.

С. 191. Стоицизм — «могущественный пособник в возникновении и распространении христианства». — Не только космополитическое умонастроение стоиков и их прикладная мораль сыграли важную роль в возникновении условий для распространения христианства. К этому необходимо добавить учение о Боге-Логосе, идею аллегорического истолкования богодухновенных текстов и стоическую логику, которая оказала воздействие на раскрытие христианскими богословами природы триединства своего Божества. Можно напомнить о таком апологете и богослове как Тертуллиан, который заимствовал из стоического учения представления о Внутреннем Логосе и Логосе Произнесенном (и даже концепцию телесности Бога!).

С. 195. «Мир представлялся ему механизмом...» — Это суждение чрезмерно огрубляет эпикурейское учение. Механическое миросозерцание свойственно атомистам Нового

времени, когда «с легкой руки Декарта» происходит эмансипация субстанции мышления от протяжения, и когда последнее (физическое), лишенное внутренней (духовной, интеллектуальной) связи, «монополизированной» мышлением, начинает объясняться исходя из внешней связи, как механизм, машина, имеющая причину своего движения вне себя, отдельные части которой «прилажены» друг к другу внешним образом. В отличие от новоевропейского атомизма, атомизм Эпикура не знает такой «эмансипации» и учение о «самопроизвольном отклонении атомов» свидетельствует, что мы имеем дело не с «механицизмом». См. Диоген Лаэртский, кн. X, 134.

«Ενάργεια» (от «ἀργής» — «светлый», «блестящий») — понятие, означающее непосредственную явность, зримость, живость, самоочевидность того, на что ссылается философ. Понятие это до сих пор не исследовано должным образом, а ведь оно является не только центральным для Эпикура или скептиков, но и для Платона (согласно Сексту Эмпирику — что подтверждается «Софистом», где триада «бытие-жизнь-ум» выводится именно из самоочевидности ее). Точно так же самоочевидны по Аристотелю те несоставные сущности, по отношению к которым невозможно ложных суждений.

К изложению эпикурейской «каноники». — Поскольку Эпикур признает в качестве критерия истины чувственную очевидность и понятия, постольку, поскольку они подтверждены этой очевидностью (см. Секста Эмпирика), т. е. сводит критерий к простой индукции и крайне недоверчиво относится к дедуктивному выводу, основные положения его учения вводятся догматически, т. е. основываются не на теоретическом мышлении, а на субъективном мнении (ибо полная индукция всегда проблематична, — если мы не говорим о логических конструкциях — а с индукцией проблематична и чувственная очевидность). Именно поэтому как таковых самостоятельных концепций у последователей Эпикура мы не обнаружим. За исключением отдельных деталей они лишь иллюстрировали сказанное основателем школы.

С. 199. К учению Эпикура о богах. — Необходимо уточнить, что боги все-таки воздействуют на мир — как образцы, парадигмы сущего, как объекты уподобления для философствующего разума.

С. 202. «Это кажется таковым...» — У последователей Пиррона было целое учение о «скептических выражениях» (см. Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений. 187—209).

К § 78. Учения Аркесилая и Карнеада не следует мыслить совершенным искажением точки зрения Платона, непониманием его и т. д. «Письма» Платона, которые в III—II вв. до н. э. определенно считались не подложными, весьма скептически отзываются о возможности прямого изложения подлинного учения. Да и сами диалоги Платона — с их известной текучестью мнений, нередкими суждениями о чрезмерной сложности рассматриваемого предмета, с принципиальной неоднозначностью выводов (даже «Парменид» можно трактовать скептически) или с полным отказом от определенного вывода (ранние диалоги) — провоцировали на отказ от догматического построения философской системы. Изустное слово в таком случае становилось важнее «догматизирующего» письменного — вот отчего Карнеад подражал ничего не писавшему Сократу. С другой стороны, при невозможности однозначного суждения и, следовательно, научным языком выраженного знания, возникала необходимость выработать вероятностный язык, адекватный постигаемой реальности.

С. 209. К изложению учения Посидония. — В настоящее время интерес к фигуре Посидония куда больше, чем во времена Целлера. Нет сомнений, что он был не только

ичайшим мыслителем I в. до н. э., но и заложил фундамент всевозможных философских и философско-религиозных синтезов поздней античности. Поздние платонические толкования диалогов Платона возводимы не к Крантору, а именно к Посидонию. Его демонология в дальнейшем повторялась Плутархом, Плотином, Ямвлихом. Понимание Посидонием Огня-Логоса как Мирового Ума показывает, сколь тонка грань между стоицизмом и платонизмом (и перипатетизмом). Его «История», заканчивавшаяся диктатурой Суллы и описанием известного пожара Рима в 83 г. до н. э., как бы предвосхищает эсхатологические переживания, характерные для 2-й половины первого века до н. э.

С. 210. К изложению учения Антиоха. — Как показывают Цицерон и Секст Эмпирик, Антиох доказывал, что наличие неистинных представлений уже требует истинных, так как без последних мы не можем установить критерий, благодаря которому считаем суждения неистинными. То же касается и вероятности: она должна опираться на то, что превышает ее, ибо вероятность опять же зависима от безусловного критерия, благодаря которому мы можем устанавливать ее степени.

С. 212. «Книга о мире». — Пожалуй, это первое сочинение, в котором представлен «энергетизм», характерный в дальнейшем для неоплатонического понимания Божества. Совершенно трансцендентное по своей сущности миру, Начало присутствует в нем как деятельность — именно такую формулировку мы увидим у Плотина и его последователей, а также у многих православных богословов. Отметим, что, вопреки Целлеру, эта концепция не имеет непосредственного родства ни со «стоическим пантеизмом», где все по сущности («пневме») тождественно Божеству, ни с аристотелизмом, где деятельность Перводвижителя есть сама его сущность, ни, соответственно, с сочетанием того и другого.

С. 213. «Он вместе с тем не свободен и от влияния стоического материализма...». — В своей трактовке Цицерона как поверхностного мыслителя Целлер несколько увлекается. Этот римский философ вполне последовательно проводил точку зрения того периода в истории Академии, когда она находилась еще между скептицизмом и эклектикой. Поэтому внешне он — скорее доксограф, но такой, который отдает последнее слово академикам скептического толка. Показателен его трактат «О природе богов», завершающийся подробными рассуждениями Аврелия Котты, скептически разрушающими все известные теологические концепции и базирующимися на Пирроновом тезисе: «Доказательство ослабляет очевидность».

К с. 220—221. — Целлер — в духе новоевропейской традиции — превращает Александра Афродисийского в номиналиста.

С. 2‹5. «В развитии нового скептицизма играла роль и школа врачей эмпириков». — Действительно, к ним принадлежал и Птолемей Александрийский, и Менодот Никомедийский, и ученик Секста Эмпирика Сатурнин Кифен. Как следует из Диогена Лаэртского, эмпириком был и его (Сатурнина) учитель (кн. IX, 116). Однако сам Секст Эмпирик в первой книге Пирроновых положений различает скепсис и медицинскую эмпирию (230—241).

К §§ 77 и 89. — Целлер не излагает скептическое учение о «тропах» («способах»), при помощи которых последователи Пиррона разрушали саму возможность догматического суждения, упоминая лишь о «тропах» Энесидема и Агриппы. Подробное их изложение см. в первой книге «Пирроновых положений» Секста. Основная идея

большинства тропов состоит не в формальном («школьном») принципе запрета противоречия (если А, то не В и вообще ни что другое), а в предвосхищении идеи знакового характера реальности. Апорийные ситуации, возникающие при анализе знака, и становятся истоком для логики «тропов».

К §§ 91 и 92. — Основная тенденция неопифагорейцев и платоников, предшествовавших философскому синтезу школы Плотина, состоит не в синтезе «дуализма и монизма», а в превращении платоновской и аристотелевской иерархии бытия в иерархию космологическую. Именно по отношению к данной эпохе можно говорить о концепции особого «мира идей». Таким образом выстраиваются космоонтологические иерархии, включающие чаще всего четыре уровня (Божество, Бытие-Интеллект, Стремление-Душа, Материя-Космос). Эти уровни подлежат этической оценке (чувственный Космос оказывается низшим и в онтологическом, и в этическом смысле), к тому же с ними свободно увязываются различные демонологии. Соответственно такие тексты Платона как «Федр» и «Тимей» начинают трактоваться не как мифологические («правдоподобные»), а как метафизические в собственном смысле этого слова.

С. 212. «Лишь с помощью такого толкования можно было совместить...» — Превращение идей в мысли Божества характерно лишь для предшественников средневекового интеллектуализма в понимании Первоначала. А именно: Филон Александрийский и Нумений различали мыслящее Божество и сферу мыслимого («идей»). Другие позднеантичные авторы, а особенно Плотин, полемизировали с этой точкой зрения и не понимали идеи как «всего лишь» мысли и прообразы, а не сущности (тем более, что против этого возражал в «Пармениде» сам Платон).

С. 232—233. — К изложению учения Нумения. — Пожалуй, именно Нумений, как никто из предшественников Плотина, создал предпосылки для будущей популярности неоплатонизма. В начале III века он был почитаем и в философских школах на Востоке Империи (в Александрии, Тире, Афинах), и на Западе (в Риме). Даже Плотина долгое время считали всего лишь толкователем учения Нумения. Однако концепция последнего кардинально отличается от неоплатонической. Божеством у него является сущий и мыслящий Ум (срв. Филон Александрийский!). Одновременно он — Первая Монада, которой противостоит Диада. Их взаимоограничение и создает феноменальный мир. Диада — суть бесформенная, хаотическая текучая материя. Благодаря самому факту наличия и покоя Монады создается Второй Ум, или «Демиург в сфере становления». Одновременно он — мир мыслимого («сущностей», «идей», которые лежат ниже «мыслящего» Первого Ума). Этот, второй, Ум оказывается двойственен и распадается на собственно Второй и на Третий умы. Последний оказывается уже Мировой Душой и, вовлеченный в материю, теряет часть своей сущности, что уже ведет к появлению зла.

С. 233. К изложению учения Гермеса Трисмегиста. — Широко распространенное в XIX веке представление о том, что в эпоху позднего эллинизма основной заботой было заполнение «промежутка» между Богом и миром, мало даст нам для понимания сути духовных процессов того времени. Гораздо важнее для характеристики герметизма то, что он являлся религией откровения, базируясь на идее трансцендентности Божества. Откровение, дарованное вестником — Гермесом (и вестнику Гермесу!) представляет собой космогонию (точнее — космогонии — ибо в различных герметических учениях они имеют различный вид). Космогонии говорят о появлении в мире зла, которое объясняется, исходя из широкого спектра причин — от неведения и забвения

до греховной дерзости (что сближает герметизм с гностицизмом). Человек в космогонических построениях играет центральную роль: откровение оказывается истолкованием его собственной судьбы; оно устанавливает его богоподобие и грядущий теозис. Таким образом герметические (и гностические) концепции заняты не заполнением пустоты между низшим и высшим, а экзегезой творения и разъяснением предназначения человека.

С. 234—235. К изложению учения ессеев. — Благодаря Кумранским находкам мы можем говорить о том, что ессеи выступали и как резкая оппозиция «ортодоксальному иудейству». Именно в начале I в. н. э. в их воззрениях утвердился дуализм и эсхатологические настроения, оказавшие непосредственное воздействие на возникновение гностицизма и на раннее христианство.

К § 94. К изложению учения Филона о Божестве. — Определение Бога как Сущего (см. стр. 237), как наиболее родового и общего (Leg. alleg. II. 86), а также как того, чьими мыслями являются идеи — образчики сущего (фактически мир идей, становящийся у Филона Александрийского Умопостигаемым Космосом) — делают Филона прямой предтечей «интеллектуализма» в понимании Первоначала.

С. 237. «Он называет этих посредников...» — Филон говорит о силах, которые являются волениями и действиями Божества. Силы укоренены в Нем; не познаваемые по своему существу, они выступают основаниями идей, объединенных в Умопостигаемый Космос (или «произнесенный Логос» в отличие от «внутреннего Логоса», скрытого в недрах Божества). Идеи и силы парны (высокое—низкое, мужское—женское), между ними существует определенная иерархия (Логос — и высшая сила-идея, и «обод» всех сил). Помимо этого они — самосознательные существа (служители, ангелы).

С. 238. «Чтобы объяснить зло... мы должны принять старое начало... в материи». — При крайней разноречивости суждений Филона о материи невозможно прямое отождествление ее со злом. Она лишь потенциально способна воспринять зло, исток которого — в деятельности человека, в его выборе (уступке ума удовольствию), оборачивающемся грехом. Основная пропасть, согласно Филону, лежит все-таки не между Богом и миром (или материей). Бог и мир — «разные природы», но они не противоречат друг другу, а, скорее, мир как созданный Богом уступает ему по бытию. Куда кардинальней оппозиция, рожденная грехом: оппозиция Бога и падшего человека. Именно она и подчеркивается многочисленными божественными чинами (в том числе Миром — «служкой» при Логосе!).

С. 243. «Первое создание первосущества есть Нус...» — Точнее так: сам Ум «отклоняется (IV 9) от Единого. Первоначало «попускает» его отклонение—отпадение, вызванное досознательным вожделением бытия. Первоначально Ум еще пуст и бессодержателен. Поскольку мышление есть «род стремления», то оно обращается к Единому как единственно подлинному объекту постижения. Однако оно видит трансцендентное всему Благо—Единое «смутно». Тогда объектом мышления становится «Единое сущее», то есть Ум (настолько, насколько он является «образом Единого»). Апофатически обращаясь к Единому (отклоняя любой из его предикатов), Ум постигает самого себя.

«Идеи находятся не вне, а внутри одна другой, не смешиваясь...» — диалектическая «архитектоника» «Царства идей» — это архитектоника самосознания. Каждая

идея является самосознательным существом и, одновременно, моментом Всеобщего Самосознания — Ума.

К § 97. К изложению учения Плотина о материи и зле. — Материя как «первая инаковость» возникает в самом начале свободно «бездеятельного» созидания Единым сущего. Иными словами она, конечно, «после» Блага, но «прежде» Ума и именно поэтому Ум оформляет ее, имея собственную «умопостигаемую материю» (см. выше). Точно так же имеет материю Душа и телесный Космос. В последнем случае мы имеем дело с инаковостью как таковой, ничтожной и стремящейся к бытию, но так окончательно его и не достигающей. Отметим, что материя и у Плотина — не зло, а, скорее, возможный носитель зла и абстрактная потенция его. Зло «субъективно», оно касается деятельности душ, которые могут, воспользовавшись своей свободой, обратиться к низшему, попасть под власть тела, — а это нарушение космического строя и есть зло в собственном смысле этого слова. Материя же является злом не в плане противостояния Благу, а постольку, поскольку присутствие Блага в ней минимально, т. е. в относительном смысле.

С. 253. «Убеждение в полном совпадении учений Аристотеля и Платона». — Уточним, что это убеждение касалось восприятия внутреннего содержания концепций того и другого, в то время как в частных вопросах (проблема категорий, учение об имени, о месте и проч.) Аристотель подвергался в неоплатонизме скрупулезной критике.

С. 256. «У Плотина материя производилась душой...» — Это неверно, ибо, как мы уже отмечали, в комментарии к § 97, у Плотина материя возникает вместе с Умом (и даже прежде него). Душа создает тело, пронизывая собой (освещая) безвидный и безжизненный материальный Хаос (к слову — уже не только материальный, но и вещественный — это «земля да вода» трактата V. 1).

С. 248. «А можно говорить об одном внутренне едином безразличном бытии». — Дамаский не столь отвлеченно абстрактен, как может показаться при чтении Целлера. Просто он показывает абсолютную целокупность сущего в каждом из моментов его сущностной иерархии. В таком случае определения эманации и возвращения оказываются лишь внешними характеристиками всеединого универсума.

Директор издательства:
Абышко О. Л.

Главный редактор издательства:
Савкин И. А.

Художественный редактор:
Емельянов Ф.В.

Корректор:
Абышко Л. А.

Эдуард Целлер
«Очерк истории греческой философии»

(из серии «*Античная библиотека*»,
раздел «*Исследования*»)

Издатель — К.В. Кренов

Сдано в набор 20.10.95. Подписано в печать 30.01.96.
Гарнитура «Академическая». Печать офсетная.
Бумага офсетная № 1. Формат 60×88 1/16.
Объем 19 п. л. Уч. изд. л. 22.
Тираж 3000 экз. Зак № 3076

Издательство «Алетейя» (СПб)
Санкт-Петербург, Конногвардейский бульвар, д. 6, кв. 30.
Телефон издательства: (812) 219-46-70

Отпечатано с готовых диапозитивов
в СПб типографии № 1 РАН
199034, С.-Петербург, 9 линия, д. 12